



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

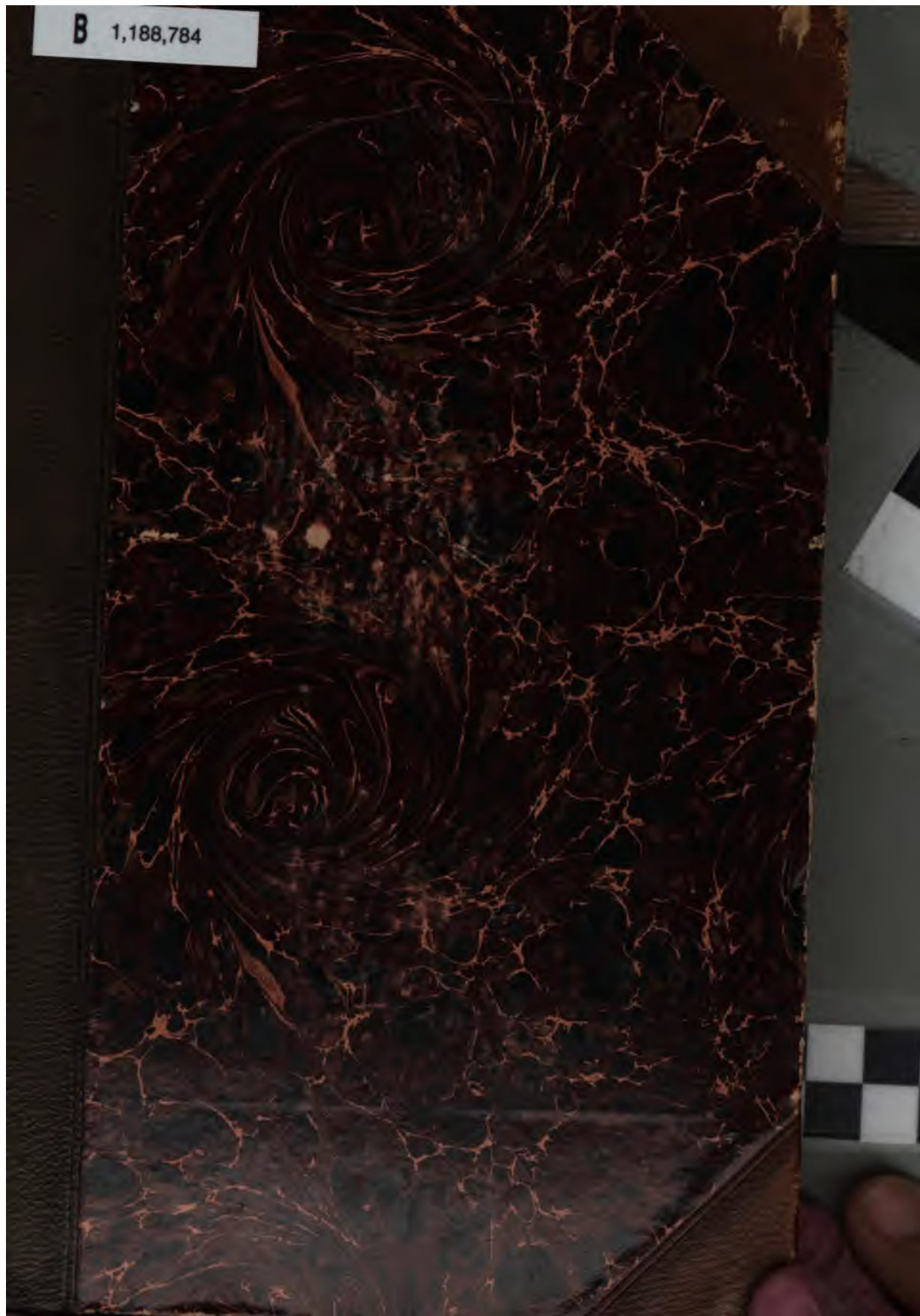
Nous vous demandons également de:

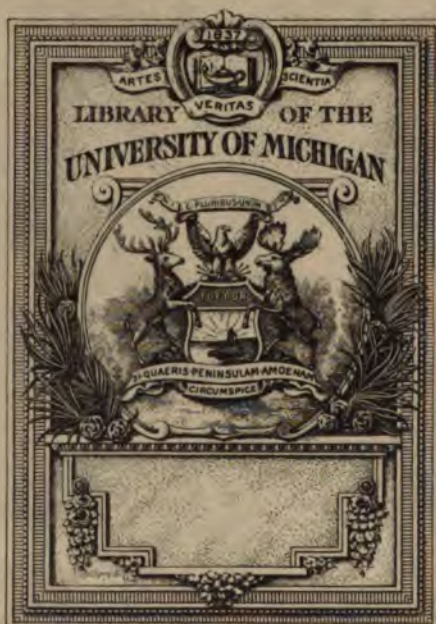
- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

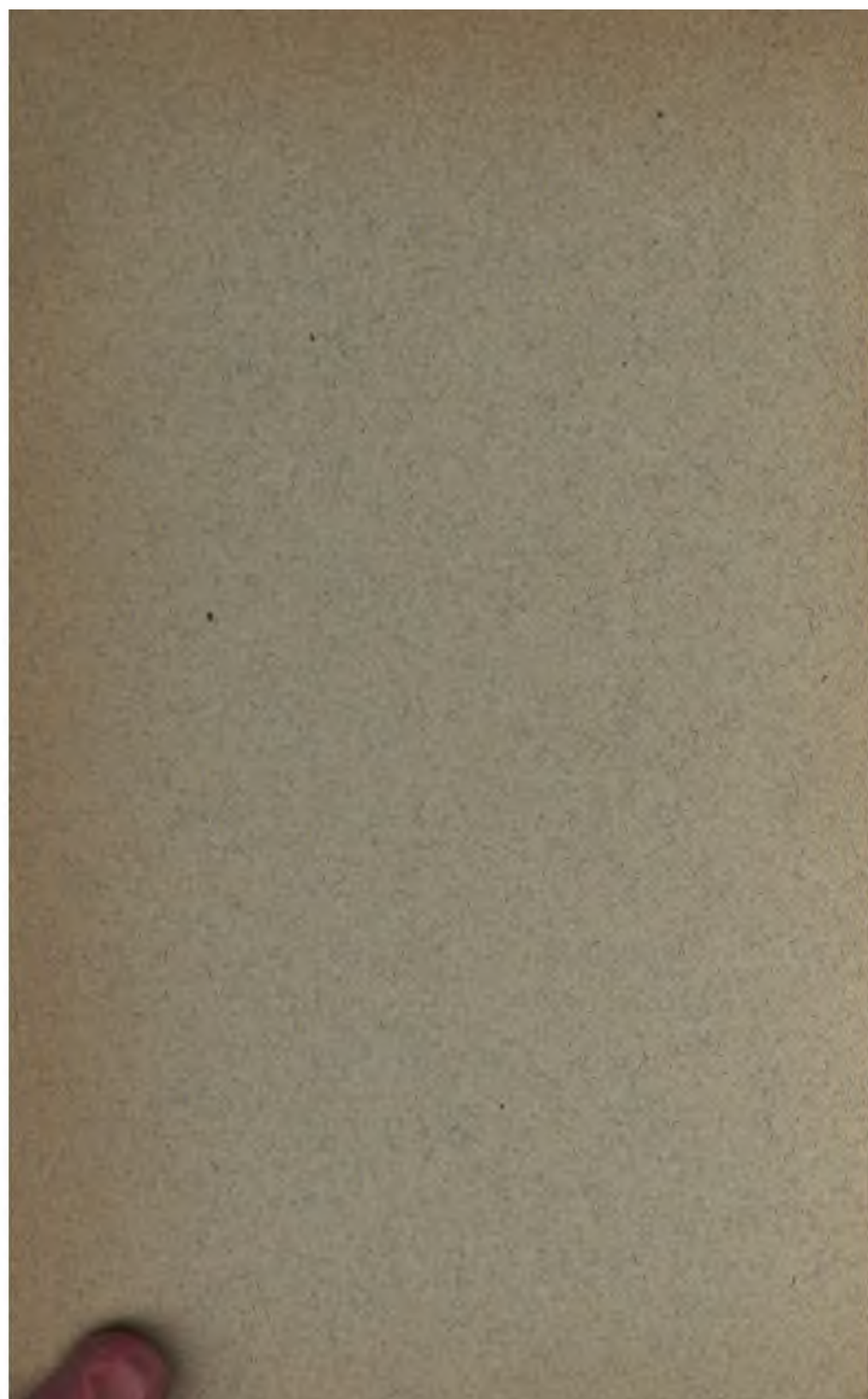
En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

B 1,188,784





20
H
1900



II

Morale générale

La Philosophie de la Paix

Les Sociétés d'Enseignement Populaire

BIBLIOTHÈQUE
DU
CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

I. Philosophie générale et Métaphysique.	12 fr. 50
II. Morale générale	12 fr. 50
III. Logique et Histoire des sciences.	25 fr. »
IV. Histoire de la Philosophie.	12 fr. 50

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous les pays,
y compris la Suède, la Norvège et la Hollande.

International congress of philosophy. 1st, Paris, 1900.

BIBLIOTHÈQUE DU CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

II

Morale générale

123727

La Philosophie de la Paix

Les Sociétés d'Enseignement Populaire



PARIS

Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, 5

1903

Tous droits réservés.

CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

LA RESPONSABILITÉ MORALE

Par le Docteur K. BIRCH REICHENWALD AARS,
Membre de l'Académie des sciences et lettres à Kristiania,
délégué officiel de la Norvège pour le Congrès.

La question de la liberté de l'âme est peut-être celle des questions psychologiques qui intéresse le plus les laïques. Pendant de longs siècles, le déterminisme et l'indéterminisme se sont combattus. De nos jours, on a peut-être pensé que la conception mécaniste ou matérialiste du monde pourrait trancher le débat en faveur du déterminisme, et mettre fin à la longue lutte. Cette pensée est vaine, et par la raison simple que la lutte entre la conception matérialiste du monde et la conception idéaliste, animiste, spiritualiste, durera toujours. Tous les signes indiquent que cette dernière lutte ressus-

citera avec une énergie nouvelle dans le siècle dans lequel nous allons entrer. Mais le déterminisme n'est pas intimement lié au matérialisme, ni aux conceptions mécanistes ou parallélistes.

La liberté de l'âme est surtout un sentiment, un état primaire, et il ne peut pas être démontré que ce sentiment de liberté est en contradiction avec la nécessité causale et absolue des actions. Depuis Kant, on a cherché de différentes manières à concilier la nécessité causale avec la liberté morale. De ces efforts nous vient l'espoir de voir un jour finir, pour jamais, la lutte entre le déterminisme et l'indéterminisme.

Le tout, dans ces questions, revient à savoir si le sentiment de liberté prouve, ou bien si la responsabilité exige, le *liberum arbitrium indifferentiæ*. Le sentiment de la responsabilité personnelle est un fait psychique fondamental, et la science n'a ni la raison ni le droit de chercher à détruire ce sentiment. Le déterminisme est redouté, parce qu'on suppose qu'il attaque la responsabilité personnelle. Les hommes déterministes ont souvent voulu cette attaque, mais on ne peut pas en conclure que l'indéterminisme seul peut se concilier avec la responsabilité morale.

La conscience morale immédiate prétend que je suis moi-même l'auteur de mes actes, et que j'en suis seul responsable. Cette idée n'est pas tout à fait identique avec l'idée philosophique, que j'aurais pu faire le con-

traire de ce que j'ai fait. Cette idée du « libre arbitre » est — loin d'être la seule explication de la responsabilité morale — plutôt contraire à celle-ci.

On a cherché à donner une définition de ce qu'on entend par la liberté et si on oppose la liberté comme théorie à la théorie du déterminisme et de la causalité, qui est une théorie précise et distincte, il faut absolument qu'on définisse la liberté d'une manière assez nette, pour qu'aucune superposition des deux idées ne soit possible. Alors, il faut définir le libre arbitre comme manque de constance. La liberté signifie que *l'énergie et la direction de l'énergie dans la mentalité peuvent parfois changer sans aucune espèce de raison ni extérieure ni intérieure.*

Si cela était vrai, je ne pourrais pas me reprocher quoi que ce fût à moi-même. Quand, au contraire, les actions et, par conséquent, les changements dans l'énergie psychique sont nécessaires, alors seulement je peux dire que ces actions sont dues à quelque chose, notamment qu'elles sont dues à ce que j'appelle mon moi.

Dans ce sens, on doit donc soutenir le déterminisme absolu des actions humaines, et, en même temps, la responsabilité morale de chaque sujet agissant. La conception de la responsabilité morale ne doit pas être confondue avec la responsabilité moderne juridique et législative. Les jurisconsultes les plus modernes et les plus excellents définissent la responsabilité comme la faculté

d'être déterminé par des motifs normaux, par la peur de la punition, par l'espoir d'une récompense. Ces idées sont absolument justes pour le droit criminel, par la simple raison que le droit n'a pas du tout à viser la morale des citoyens, mais exclusivement à se charger de la défense de la société et de ses membres, d'assurer le bien-être social, qui est tout autre chose que la morale. Alors la responsabilité morale n'a rien à faire avec celle de la législation, n'étant pas basée sur la défense des citoyens, mais sur leur indignation, leur blâme, leur sentiment.

Dire que je suis moralement responsable est donc dire que je peux être jugé comme une personne bonne ou mauvaise, selon les actions que j'ai accomplies, et selon les intentions que je suis. C'est une catégorie spéciale des jugements sentimentaux, qui créent la responsabilité morale. Ce jugement se rapporte, selon le bon sens populaire, direct à l'âme, c'est-à-dire à la cause vraie et nécessaire des actions, à leur cause psychique. Pour la science, qui peut mettre en doute tout ce qui se rapporte au caractère spécial de cette cause et *à fortiori* toutes les idées sur des centres supérieurs ou inférieurs de l'âme — les sentiments moraux restent néanmoins comme faits simples, dont la nature spéciale consiste en ce qu'ils se rapportent directement au type même de l'action, et ne dépendent pas des suites de l'action pour le sujet appréciant.

Le fondement des jugements moraux est donné par cet

acte d'analogie, par lequel je suppose une action interne psychique chez autrui. Ces actions internes sont, selon leurs motifs, jugées comme mauvaises ou bonnes. Ce jugement a certainement ses racines dans mon égoïsme, dans mon intérêt à me défendre moi-même, dans l'intérêt que je prends à la sûreté de la société et de l'État. Mais toutes ces racines sont en elles-mêmes moralement indifférentes; et ce n'est qu'en constituant le jugement spécial porté sur l'action interne et psychique qu'elles constituent une sorte nouvelle de valeurs, les valeurs morales.

Le processus fondamental de toute morale est donc celui qui, sur le type d'actions et sur les suites de l'action, porte deux jugements distincts au lieu d'un. Le sentiment moral est celui qui apprécie les actions des hommes en elles-mêmes, en tant qu'actions psychiques.

De l'existence de ce sentiment et, par conséquence, de l'existence de la responsabilité, on ne peut pas conclure à un « libre arbitre ». Tout ce qu'on peut dire se réduit à ceci : Le jugement moral suppose que le sujet d'une action, le moi agissant, est d'une certaine manière cause de ses actions. Mais cette idée de cause est très simple et très primitive. Elle est dérivée directement de la conscience subjective; elle suppose pour chaque action consciente des motifs, une lutte, une comparaison, une option. Elle suppose, qu'un choix mûr et ferme doit *nécessairement* être suivi par une action extérieure ou

par une série d'actions; mais elle n'a rien à dire sur la nécessité ou sur le hasard dans l'examen d'elle-même. La conscience de la liberté dit que nous pouvons comparer et opter, mais elle ne peut rien dire sur les formes internes et inconnaissables de cette comparaison, de cette option. Alors, le plus naturel et le plus juste est donc d'appliquer à cette notion de la cause psychique de l'action la même idée qui, d'autre part, s'est formée en ce qui concerne toutes les causes réelles de l'univers, la seule dont nous pouvons donner une définition intelligible, l'idée de la nécessité.

LA VÉRACITÉ

Par GUSTAVE BELOT,

Membre du Conseil supérieur de l'Instruction publique,
professeur au lycée Louis-le-Grand.

On ne me paraît pas avoir suffisamment mis en évidence la difficulté fondamentale qui arrête dès les premiers pas la plupart des théoriciens de la morale, et dont, semble-t-il, la plupart ne se sont pas nettement rendu compte. Cette difficulté réside dans le caractère paradoxal et en quelque sorte contradictoire de la question que l'on se pose lorsqu'on cherche, non pas à développer les applications pratiques de la morale, mais à en déterminer et surtout à en justifier le « principe ». Le problème que l'on se pose alors pourrait en effet se formuler ainsi : Trouver une *morale* qui soit *vraie*, un principe de conduite qui puisse se justifier comme se justifie une vérité. On cherche, suivant l'expression usuelle, à définir le *vrai bien* ou la *vraie loi*. Or l'impossibilité de répondre directement à une telle question se révèle bien vite à l'analyse même de ces termes. On cherche une morale,

un principe de conduite, un bien ou une loi, c'est-à-dire quelque chose de propre à mouvoir la volonté, à déterminer l'action, et en même temps on prétend que ce principe soit une vérité, c'est-à-dire quelque chose de purement intellectuel, quelque chose de propre à déterminer une simple affirmation, mais non l'action. Ce qui se présente comme une vérité se présente toujours comme un *donné*, dans l'acception générale de ce terme ; « la vérité, c'est ce qui est », dit Bossuet, et à condition de ne pas prendre ce mot dans un sens étroitement réaliste, cela reste exact. Or on ne voit pas comment transformer le jugement assertorique ou apodictique qui exprime la vérité en un *il faut*, en un *je dois vouloir*, ou même en un *je veux*, comment faire d'un simple objet réel de contemplation un objet idéal de tendance ou de volonté ; — ou inversement, en quel sens on pourrait dire qu'un *bien* soit *vrai*.

Il n'est pas jusqu'à l'expression même de *morale théorique*, si courante pourtant, qui ne présente une singularité voisine du non-sens, puisque la morale n'est plus la morale si elle n'a pas un caractère pratique, et qu'inversement une pure théorie ne saurait rien avoir de moral.

S'il est un point d'ailleurs sur lequel la psychologie contemporaine ait insisté avec raison et même établi ses thèses avec quelque force, c'est l'impossibilité de prendre à la lettre l'ancien intellectualisme psychologique et de

maintenir sa prétention à réduire au *jugement* les fonctions dynamiques de la vie mentale, les tendances, les émotions, les volitions. C'est peut-être pour cette raison que ce qu'il y a de paradoxal dans le problème du fondement de la morale, peut nous frapper aujourd'hui plus que jamais.

De ce problème, que nous n'avons pas l'intention d'aborder aujourd'hui en lui-même, — car il est des plus graves et des plus délicats, — on aperçoit bien, dans l'abstrait, et même dans l'histoire de la pensée morale, une solution logiquement défendable, mais suivant nous pratiquement et scientifiquement insuffisante. Elle consisterait à identifier, au profit de la pensée seule, la moralité et la vérité, à réduire tout devoir au devoir de penser. La seule action qui puisse s'imposer au nom de la vérité semble être l'action même de chercher le vrai. Dès qu'on est résolu à découvrir une *valeur* qui se justifie aux yeux de la raison, la raison elle-même semble seule pouvoir se justifier et toute valeur s'efface devant celle de la pensée vraie. La seule règle pratique sera d'assurer la liberté du jugement, la puissance de la réflexion, la plénitude de l'intelligence. Tout le reste deviendra indifférent ou du moins n'aura d'intérêt que comme condition de cette fin suprême, ou comme obstacle à sa poursuite.

Dans l'histoire de la philosophie morale, on reconnaîtrait aisément diverses poussées dans cette direction, qui d'ailleurs n'a peut-être jamais été suivie délibéré-

ment ni jusqu'au bout. Socrate, les Stoïciens, Descartes (4^e règle de la morale provisoire), Spinoza (début du *de Emendatione*) ont de divers côtés approché d'une semblable solution du problème moral. Il n'est pas jusqu'à Pascal, dont l'inspiration générale est pourtant si différente, qui ne nous suggère la même idée : « Travaillons donc à bien penser, voilà le principe de la morale. »

Si élevée que soit une pareille théorie, et sans méconnaître le parti qu'il est possible d'en tirer, il nous est impossible de la tenir pour satisfaisante. Tout d'abord elle implique une définition arbitraire de la moralité, qui ne correspond nullement au contenu du jugement moral spontané. La moralité est un fait réel, empiriquement donné dans la vie de l'humanité, une fonction qu'il s'agit de reconnaître, d'expliquer et de perfectionner, mais dont l'existence précède toute théorie élaborée à son sujet, et que, par suite, le philosophe n'a pas le droit d'inventer, de définir à sa guise, selon les besoins de sa cause. Or on ne voit nullement que cette moralité réelle consiste exclusivement, ni même principalement dans ce culte de la raison pure et de la vérité. Même la conception kantienne, bien que par son formalisme même elle échappe à l'excès d'intellectualisme, et évite de faire de la vérité et de la science l'objet de la volonté morale, pêche encore d'une manière analogue. Ce que Kant avait le droit de tirer de l'idée, suivant nous très légitime, d'un usage pratique de la raison, c'était simplement une *logique de*

l'action qui, en raison de l'indétermination même de son contenu, n'aurait rien de proprement moral, et il est tout à fait arbitraire, on ne l'a pas assez remarqué, de prendre pour une Morale un formalisme pratique qui dans sa généralité toute abstraite dépasse de beaucoup en extension la moralité, et lui reste inadéquat en compréhension. La volonté autonome, telle que la définit Kant, est peut-être une condition de l'action morale, mais, dans la mesure du moins où elle est réalisable, elle est, si l'on y regarde de près, la condition générale de toute action véritable, même absolument étrangère au domaine proprement moral.

Loin que la conscience morale spontanée place la moralité dans la pure rationalité, et surtout dans l'œuvre proprement intellectuelle de la pensée, c'est tardivement, nous le montrerons tout à l'heure même, que ce domaine est conquis par la morale. Pour bien des raisons, que nous indiquerons, l'œuvre intellectuelle, la réflexion scientifique ou philosophique n'ont pu être envisagées qu'à une époque récente comme objet de jugement moral, loin d'en avoir jamais été l'objet immédiat et l'objet propre.

Il y a plus. La véracité elle-même, dont nous voulons nous occuper ici, et qui semble la plus intellectuelle des vertus, la plus aisée à déduire de la théorie que nous visons, ne s'y ramène pas si directement qu'on pourrait croire. Il y a dans le fait de répandre la vérité, de tra-

vailler au progrès de la connaissance humaine, quelque chose de plus que dans le devoir tout intérieur de penser et d'apprendre solitairement, et quelque chose d'irréductible à ce que la raison, comme telle, semble pouvoir directement nous imposer. Ainsi, en l'absence du sentiment social, la rationalité pure ne déterminerait même pas, semble-t-il, l'obligation morale de la véracité, dans la plus large acception de ce terme.

Inversement elle tendrait plutôt à déterminer, chez le penseur épris d'un tel idéal, une systématique abstention à l'égard de l'action sociale. Il n'aura aucune raison de s'y engager; et quand soufflera le moindre orage il se retirera volontiers à l'abri du petit mur dont parle Platon au sixième livre de la *République*. Il n'éprouvera même pas cet impérieux besoin de divulguer sa pensée, qui paraîtrait devoir être sa vertu propre, à plus forte raison celui de gagner les autres à ce qu'il tient pour la vérité. Quant au reste de sa conduite, il lui semblera que c'est affaire d'opinion et de coutume, en quoi le fond de sa conscience ne se trouve pas engagé, parce qu'il ne faudrait chercher là aucune valeur justiciable de la pensée philosophique, mais seulement une opportunité toute pratique et tout empirique. Et ainsi, à vouloir mettre le Bien au-dessus de toute comparaison, on peut dire qu'une telle théorie poussée à sa limite en viendrait à supprimer toute vertu, même la plus voisine en apparence de la pensée. La moralité, au sens où l'entend la conscience

commune, apparaîtrait comme indifférente en elle-même. On continuerait à l'observer, non parce qu'elle serait vraiment digne de notre respect, mais seulement parce que, dans la poursuite d'un but supérieur, il est plus commode et plus prudent de suivre, pour la vie commune, la route ouverte et battue que de s'aventurer à travers champs.

Nous continuons donc à croire qu'il convient de définir la moralité conformément à l'intuition et à l'expérience universelles, non en fonction de la pensée, de la raison ou de la vérité, mais en fonction de la vie affective et de la vie sociale. Mais alors le problème se poserait à nouveau de savoir comment peut s'imposer à la volonté de l'individu, autrement que par une contrainte, la moralité ainsi définie, de quelle manière, sans d'ailleurs avoir la prétention peut-être dénuée de sens de constituer un impératif catégorique, elle peut du moins justifier l'idéal qu'elle propose et réaliser ainsi, au lieu d'en émaner, une raison véritablement pratique.

Je n'ai point l'intention d'aborder ici, dans son ensemble, une semblable question, mais j'en voudrais examiner seulement un côté et une dépendance très particulière, en me demandant en quoi consiste la valeur de la véracité. Cette vertu si fondamentale semble en effet être dans une situation très particulière qui la place exactement à égale distance des deux conceptions de la moralité que nous avons opposées. D'une part, en effet, elle tient de si

près à la vérité qu'elle semble n'en être que le prolongement, et n'avoir besoin d'aucune autre justification. D'autre part elle est pourtant une manière d'être sociale, elle implique une manifestation extérieure de la pensée qui en fait une véritable activité tombant sous le jugement spécifiquement moral tel que nous le comprenons. Que la véracité soit une vertu sociale, c'est ce que l'on nous accordera sans peine. N'est-elle pourtant qu'une vertu sociale et ne s'impose-t-elle pas indépendamment de toute considération sociale, et d'une manière non seulement autre, mais plus forte et immédiate ? C'est ce qu'il semble bien au premier abord. Mais s'il en était ainsi, n'y aurait-il pas là une sérieuse objection à la théorie sociale de la moralité, pour qui il n'y a de vertu proprement dite et d'obligation proprement morale qu'au point de vue de l'activité sociale des individus ? Et ce serait une objection de principe autrement grave que l'objection commune, plus frappante parce qu'elle engage plus directement la pratique : je veux parler de l'objection que l'on tire des conflits apparents de l'intérêt social avec la vérité, et du danger de tomber dans la théorie des mensonges salutaires.

Entre les deux théories que nous avons indiquées (et ce semble bien être les deux théories antithétiques les plus dignes de discussion qui restent en présence dans la conscience actuelle) la véracité marque donc un point crucial. C'est ce qui, en dehors de l'intérêt pratique que

peut comporter la question, en constitue la portée proprement philosophique.

Nous considérerons d'abord la véracité comme vertu sociale, nous nous demanderons ensuite si elle n'est rien de plus, et si, le cas échéant, la qualification morale continue à lui être applicable même au point de vue de la valeur extra-sociale qu'on lui reconnaîtrait.

I

Si nous envisageons la véracité tout d'abord au point de vue social, nous pouvons reconnaître de suite qu'elle revêt deux formes, ou comporte deux degrés. Il y a d'abord une sorte de véracité toute pratique qui a pour matière pour ainsi dire des actions plutôt que des pensées et dont par conséquent les formes les plus rudimentaires mériteraient à peine le nom que nous arrivons à leur appliquer par extension. Il y a ensuite une véracité proprement dite, ayant encore le caractère d'une relation sociale, mais dont la matière est déjà tout intellectuelle ; elle réside dans notre scrupule à éviter de nous faire, même d'une manière désintéressée et avec les meilleures intentions du monde, des instruments d'erreur, dans notre effort pour répandre ce que nous estimons vrai, et combattre ce que nous regardons comme faux.

Assurément il y a bien des degrés entre ces deux

formes de la véracité, de même aussi que la première confine à des formes d'action sociale et à des qualités de caractère individuel pour lesquelles on ne songerait guère au terme de véracité. Cette distinction importe néanmoins. Car si la forme la plus intellectuelle de la véracité est précisément celle qui apparaît le plus tardivement dans la conscience morale, c'est bien la preuve que la théorie intellectualiste de la moralité est arbitraire et inadmissible, et qu'il faut expliquer non pas la moralité par une extension progressive de la véracité qui en serait l'essence, mais bien au contraire la véracité proprement dite comme une prolongation, dans le domaine de l'activité intelligente, d'une moralité ayant un caractère et un fondement d'une tout autre nature.

C'est bien précisément ce que nous pensons, et le problème tel que l'évolution morale le pose est bien de savoir comment la véracité est peu à peu entrée dans la sphère de la moralité, et non de savoir comment la moralité serait progressivement sortie d'une vertu absolue, irréductible, primitive de véracité ou plutôt de rationalité¹.

1. — Si l'on voulait faire une étude complète de la

1. Sans doute cette dernière thèse n'a peut-être jamais été expressément soutenue, car la formule socratique, d'ailleurs ambiguë, de l'identité de la science et de la vertu signifie : le bien est une vérité et peut s'enseigner et se démontrer, plutôt qu'elle ne signifie : la vérité est par elle-même le seul bien et vaut seule la peine d'être voulue absolument. Mais il n'importe, puisque cette thèse, existante ou non, est forcément, comme nous l'avons montré, au bout de toute prétention à faire de la moralité une valeur supra-sociale, absolue, et susceptible d'être justifiée par la seule raison.

véracité il faudrait remonter jusqu'à ces formes de vérité auxquelles nous faisons allusion tout à l'heure et qui sont encore fort éloignées de la vérité proprement dite, c'est-à-dire de celle qui s'applique à la pensée. Il faudrait faire état de tous ces mensonges de l'attitude et du costume par lesquels on cherche à en imposer à autrui et à se faire passer pour ce que l'on n'est pas. Il faudrait relier ainsi à la « fausseté » les diverses formes de la vanité et de l'orgueil ou même encore de l'instinct de conservation et de la peur, qui restent les motifs les plus ordinaires du mensonge proprement dit, mais commencent par être pour ainsi dire des mensonges en acte : appelons-les mensonges *pragmatiques*. On en retrouverait des exemples élémentaires jusque chez les animaux. L'insecte qui fait le mort, la chenille Harpie qui, lorsqu'elle est en danger, montre une tête si étrange et si faussement menaçante, le cerf qui, poursuivi par la meute, cherche à la mettre en défaut en forçant un autre cerf à courir en même temps que lui de manière à embrouiller les pistes, trompent leur ennemi et suscitent d'une manière plus ou moins consciente, plus ou moins automatique, des erreurs favorables à leur conservation.

Il faudrait encore, au delà de ces cas relativement simples, considérer l'organisation collective de ces mêmes formes de tromperie qui constituent les « mensonges conventionnels » de la vie sociale, mensonges des titres et des dignités, mensonges tendant à maintenir la hiérar-

chie des classes et des castes, mensonges des cérémonies, des formules de politesse et des protocoles de toutes sortes, allant des conventions de la vie mondaine jusqu'aux périphrases et aux procédures sinueuses de la diplomatie.

Nous ne saurions sans étendre outre mesure notre sujet dépasser ces simples indications, mais elle nous paraissent susciter deux remarques utiles à l'ensemble de notre étude.

Tout d'abord, on voit, par les exemples mêmes que nous venons d'entrevoir, que depuis les formes élémentaires de la tromperie jusqu'au mensonge proprement dit, il semble y avoir une gradation d'immoralité croissante, et cela non seulement parce que la clarté de la conscience et de l'intention va aussi en s'accroissant, mais encore et surtout parce que, aux degrés inférieurs de cette échelle, nous ne trouvons presque rien de plus que des actes de défense, des effets presque directs de la lutte pour la vie. Se cacher de l'ennemi, ou se donner les apparences d'une force qu'on ne possède pas, voilà si l'on veut deux formes de tromperie, mais plutôt deux formes de défense que le faible ne peut éviter. On pourrait ainsi dire que le mensonge commence, sous ces formes encore indistinctes, par être légitime, parce qu'il est nécessaire.

Par cela même on voit aussi qu'une certaine sincérité accompagne presque toujours les actes que nous venons de considérer. L'insecte qui fait le mort est probablement

en effet paralysé par la peur; le potentat oriental, qui exige les formules et les marques de la soumission la plus servile, a le sentiment réel de sa puissance et de son essence supérieure; le matamore est en quelque mesure dupe de la comédie qu'il joue d'une manière plus ou moins spontanée. Il y a bien loin de là au mensonge conscient ou même à l'hypocrisie, qui non seulement n'ont plus un lien si direct ni si nécessaire avec la défense de la vie, mais supposent un dédoublement et une contradiction beaucoup plus complets de la personne. Inversement, dans la mesure même de leur spontanéité et de leur caractère naturel ou traditionnel, ces *mensonges pragmatiques* cessent d'être vraiment trompeurs pour autrui. C'est ainsi, pour ne considérer que les formes supérieures que nous en avons signalées, qu'on cesse de prendre au pied de la lettre les formules admises de la politesse, que l'opinion est de moins en moins dupe des cérémonies, des chamarrures et des décorations. Dans les « mensonges conventionnels » de la vie sociale, la convention, loin d'accentuer le mensonge, l'atténue plutôt.

Notre seconde remarque, c'est que l'analyse qui précède montre combien est nécessaire et naturelle en quelque sorte la genèse du mensonge, qui ira se développant et se compliquant, et qui envahira selon un processus tout à fait semblable, après les relations sociales élémentaires, la vie économique et enfin la vie intellectuelle, au fur et à mesure que ces fonctions se développent

dans l'existence individuelle et s'intègrent à la vie collective. C'est pourquoi il est si difficile, comme on s'en aperçoit aisément, de revenir à la sincérité que tant de motifs pressants empêchent de se développer. Elle ne devient possible que dans la mesure même où s'atténue la lutte pour la vie, et c'est seulement dans une humanité parfaitement pacifiée qu'elle pourrait fleurir. Pour ne pas sortir du terrain sur lequel nous sommes placés pour le moment, on reconnaît avec quelle lenteur disparaissent les signes des puissances déchues et les distinctions devenues illusoire (blasons et titres de noblesse, par exemple), avec quelle peine même les forces sociales les plus réelles arrivent à se passer de l'apparat extérieur qui frappe les imaginations, combien semble corrélative au degré de civilisation une juste proportion entre les formules des protocoles mondains ou internationaux et la réalité des sentiments correspondants. En toutes choses et à tous les degrés la simplicité des allures et la sincérité des manifestations extérieures a toujours été l'apanage des hommes véritablement forts ou tranquilles. Si la diplomatie américaine est affranchie du formalisme alambiqué de celle du vieux monde, ce n'est pas seulement parce que c'est celle d'une démocratie, et d'une démocratie née pour ainsi dire adulte, exempte de la servitude des longues traditions ; c'est aussi parce que c'est la diplomatie d'un peuple fort qui n'a pas été sujet et ne se sent guère exposé à des luttes pénibles où son existence serait sans cesse en jeu.

La simplicité est ici, comme dans la vie des individus, l'effet, ou de la vraie supériorité ou de la sécurité.

Nous voyons donc, sous ce premier aspect, les progrès de la véracité s'opérer en fonction du progrès des conditions et des adaptations biologiques et sociales. Sans doute ce progrès pourrait par cela même s'exprimer sous la forme d'un progrès dans la sincérité et la véracité, mais encore faut-il reconnaître que celle-ci n'est pas la cause déterminante et motrice ni une cause finale, mais qu'au contraire elle n'est qu'un résultat et un signe.

2. — A un niveau supérieur, au-dessus de la véracité « pragmatique » dont nous venons de parler, nous trouverons une forme déjà plus expresse, plus définie de véracité qu'on pourrait d'une manière générale appeler *contractuelle*, la bonne foi dans les engagements de toutes sortes.

Entre les deux on pourrait situer toutes les formes spéciales de véracité dont le contraire peut s'appeler proprement l'hypocrisie. L'hypocrisie est pour ainsi dire une tromperie quant au *sujet*, à la personne du contractant, dans le *contrat tacite* qu'implique toute une série de relations sociales, comme la mauvaise foi est une tromperie quant à l'*objet* d'un *contrat explicite* et spécial.

Et l'on voit immédiatement le caractère proprement social de la véracité sous cet aspect. Avant que la vie sociale se développe en relations nettement définies, elle a pour condition fondamentale une confiance mutuelle

qui n'est possible que dans la mesure où les hommes se connaissent les uns les autres. Avant d'en arriver à cette condition supérieure de l'organisation sociale et de la liberté même qui consiste à *savoir sur quoi compter*, il faut obtenir cette garantie générale et indéterminée de savoir sur *qui* compter et d'avoir quelque sûreté quant aux personnes avec qui l'on entre en relations. Sans doute cette condition serait très difficile à réaliser d'une manière certaine et parfaite; aussi voit-on l'organisation juridique laisser de plus en plus de côté les personnes pour ne s'occuper que des choses engagées dans les relations juridiques. Mais il n'en reste pas moins que cette nécessité de la confiance et de la connaissance mutuelle est plus primitive, et qu'elle s'impose d'autant plus impérieusement à l'origine que les rapports sociaux sont moins organisés quant à leur matière. La base psycho-sociale essentielle de la moralité, telle que nous la définissons, est la sympathie, et la sympathie n'est possible que dans la mesure où les hommes se comprennent vraiment les uns les autres. Il n'y a pas d'attitude, disons de vice, plus exclusif de la sympathie que l'hypocrisie, dès qu'elle est soupçonnée. Elle n'est pas en effet un simple *mensonge*, une simple tromperie, elle est en quelque sorte un *vol* de confiance, un moyen de dérober à autrui une part de sympathie et de collaboration pour laquelle on n'offre rien en échange qu'une fausse monnaie. Ici encore ce n'est pas la véracité comme

telle, mais la probité qui définit la moralité. C'est par le côté pratique et réel, par le rapport qui s'établit entre des activités, et non entre des esprits, que le vice se caractérise comme tel.

Aussi peut-on dire que la véracité contractuelle est la forme centrale sous laquelle la véracité se constitue comme vertu et s'affirme dans la conscience commune. *Garder sa parole*, être fidèle à ses engagements, tenir ses promesses, voilà la manière d'être véridique qui importe essentiellement à la vie sociale. La *fidélité* au roi, au Dieu national, à la patrie sont en quelque sorte les formes politiques générales de cette *bonne foi* qui se manifestera ensuite dans les relations juridiques et économiques particulières des individus. La première sert même d'abord à garantir la seconde; le serment, l'appel à l'arbitrage du chef, son autant de manières d'appuyer la bonne foi dans les transactions individuelles sur la bonne foi commune, supposée plus solide, qui préside à l'ensemble de la vie collective.

Ce qui distingue cette forme de la véracité et la caractérise bien comme essentiellement pratique, c'est que c'est ici l'action même qui *rend vraie* la parole donnée auparavant. D'une manière générale la *vérité dans l'avenir* intéresse bien plus l'homme primitif que la vérité dans le présent ou le passé. Le devin a précédé de beaucoup le savant et l'historien. A plus forte raison cet intérêt pour la vérité future se comprend-il lorsqu'elle

semble dépendre de nous. Avant de lire l'avenir dans les entrailles des victimes, l'homme social peut espérer en lire une partie dans le cœur et sur les lèvres de son semblable. Car il s'agit alors non d'une vérité à percevoir, mais d'une vérité qui sera *réalisée* par la volonté même. La promesse passée devient véridique au moment où elle est tenue. Sans doute la forme générale de l'accord avec soi-même, la forme de la vie rationnelle et logique, reste bien commune, suivant les vues des Stoïciens ou de Kant, à cette véracité pratique et à la véracité proprement intellectuelle. Il est impossible pourtant de réduire la première à la seconde sans méconnaître la différence entre le dynamique et le statique, entre le voulu et le donné, entre l'action et la simple pensée.

3. — Comment donc la véracité proprement dite, celle qui s'applique à la connaissance et à la pensée, se développe-t-elle et acquiert-elle enfin sa valeur morale?

Il est aisé de constater que cette acquisition de la conscience est relativement tardive, et il y a ce fait non seulement des raisons psychologiques que nous ne pouvons analyser ici, mais des raisons sociales décisives et assez visibles.

L'activité intellectuelle a tout d'abord, en fait, un caractère relativement très individuel. Elle est réservée à un petit nombre d'hommes d'élite dont le travail était plus ou moins solitaire. C'est un point dont on n'a peut-être pas suffisamment tenu compte lorsqu'on a comparé

par exemple les morales antiques aux morales modernes. On a trop oublié, ce me semble, que les morales antiques sont des œuvres de pensée indépendante dont les principes sinon les détails pratiques n'ont rien à voir avec la moralité populaire ambiante et n'ont eu sur elle qu'une action inappréciable, tandis que les morales modernes — toutes celles du moins que l'on envisage pour les opposer aux systèmes antiques, — sont en étroite relation avec les disciplines morales diffuses, avec les formes de conscience et d'éducation morales généralisées par la religion. Nous avons d'un côté des systèmes moraux élaborés dans des conditions d'indépendance intellectuelle très parfaite, imaginés par des penseurs en vue de satisfaire la raison philosophique, et non d'interpréter la moralité courante ou de l'améliorer; de l'autre, au contraire, nous avons de simples reconstructions dont tous les matériaux sont tirés de la conscience commune, des interprétations de la forme de moralité acceptée en fait à un moment donné. Il n'est donc pas étonnant que le caractère d'autonomie domine dans les systèmes antiques, celui d'hétéronomie dans les théories modernes. Mais les termes que l'on a ainsi comparés entre eux ne sont pas homogènes.

Pour en revenir à la question qui nous occupait, il paraît bien certain que dans l'antiquité, faute d'une suffisante diffusion de l'instruction et des moyens de communication intellectuelle, d'une part, faute ensuite

d'une division du travail scientifique assez avancée, l'étude, la recherche de la vérité restent une occupation tout individuelle, sans caractère social apparent ni conscient. Les vertus *dianoétiques* d'Aristote restent purement intérieures, elles sont juxtaposées ou, si l'on veut, superposées aux vertus *éthiques*; en tout cas, elles s'en distinguent, et par conséquent on peut dire que, de l'aveu d'Aristote, elles ne sont pas *morales*. Elles ne sont vertus qu'au sens extrêmement étendu du mot grec dont l'étymologie n'éveillait sans doute dans l'esprit d'un hellène que des idées extrêmement générales de perfection, d'excellence, de force. Elles ne relevaient pas de la Politique qu'Aristote déclare être la science « architectonique » à laquelle se rapporte et dont dépend la morale.

A plus forte raison, la véracité est-elle quelque chose de plus qu'un simple prolongement de la raison et de la connaissance. Elle suppose qu'on a conçu la vérité et la science comme ces biens d'ordre social dont la possession importe à tous et dont personne ne doit être frustré. Si l'on veut mesurer la distance qui sépare la culture intellectuelle la plus avancée, le besoin personnel de vérité le plus profond et le plus intense du sentiment social de la vérité et du devoir correspondant, qu'on veuille bien considérer combien les grands intellectualistes du xvii^e siècle, les Descartes, les Malebranche, les Spinoza étaient éloignés d'avoir des tempéraments d'apôtres, combien aisé-

ment ils paraissaient admettre que la vérité philosophique à laquelle ils attribuaient un si haut prix restât l'apanage d'une petite élite, alors que la foule continuerait à vivre sur des croyances sans valeur intrinsèque, mais simplement utiles à la pratique. Que l'on songe encore avec quelle jalousie de dilettante un Fermat tient secrètes les démonstrations de certains théorèmes, avec quelle prudence un Descartes met hors de la discussion les croyances religieuses et les doctrines morales ou politiques, ou supprime même le *Traité du Monde*. Quelle différence frappante entre ces penseurs et les « philosophes » du XVIII^e siècle pour qui la « philosophie » était surtout une œuvre sociale et un objet de propagande, et qui, moins ambitieux assurément comme penseurs, cherchaient plutôt à conquérir les hommes à la vérité, qu'à conquérir pour eux-mêmes des Vérités nouvelles ! La morale de la Raison et de la Vérité pourrait rester tout aristocratique ; la morale de la véracité est une morale d'inspiration démocratique.

On peut poser la question en sens inverse et montrer par des exemples directs quel faible prix on a longtemps attaché à la vérité dans ses manifestations publiques, dès qu'un intérêt moral, politique, religieux ou même simplement esthétique paraissait rendre l'erreur préférable. Faut-il rappeler, après Renan, l'absence complète de scrupules en pareille matière que nous révèlent les écrits de l'ancien et du nouveau Testament dont un si grand

nombre sont apocryphes, pseudépigraphes, antidatés, interpolés, où le souci d'édification, l'espoir de fortifier une secte ou de faire triompher une croyance réputée bienfaisante a dicté tant de pieux mensonges dont plusieurs siècles devaient être dupes? Faut-il montrer une fois de plus combien sont lents à se former non seulement le sens historique proprement dit et la méthode critique, ce qui est tout naturel, mais la simple *conscience* historique, qui interdit aujourd'hui si impérieusement au moindre apprenti historien de prêter à ses personnages des discours de son cru, d'inventer de toutes pièces les événements, de les décrire « de chic » et sans l'appui des documents, de « faire leur siège » enfin à la façon d'un Vertot?

Et ce qu'il faut bien remarquer, c'est l'espèce d'innocence qui accompagne à l'origine toutes ces espèces de mensonges. Nous les appelons mensonges au nom de notre conscience actuelle et faute d'un meilleur terme. Mais l'analyse psychologique nous montrerait qu'ils peuvent ne pas présenter encore le caractère d'immoralité expresse et positive que ce mot semble indiquer. S'il est vrai, comme nous le soutenons précisément, que la conscience morale ne s'étend que peu à peu jusqu'à la vie intellectuelle et au devoir de véracité, il doit y avoir un moment dans l'évolution de la conscience où elle se trouve à cet égard dans cet état d'« innocence », au sens précis du mot, où la distinction du bien et du mal n'est pas

encore faite. Et c'est ce que la psychologie contribuerait en effet à nous expliquer aussi bien que l'évolution sociale. Pour qu'un jugement nous apparaisse comme relevant de la catégorie du vrai et du faux, il faut que la pensée ait déjà atteint un degré assez avancé de systématisation, puisque vérité et fausseté signifient psychologiquement intégration possible ou nécessaire, difficile ou impossible, du jugement donné au système préexistant de nos jugements. Une pensée encore incoordonnée perçoit, imagine, se représente, accueille avec plus ou moins de plaisir des images plus ou moins abondantes ou même obtient grâce aux signes des idées plus ou moins abstraites ; tant qu'elles restent dans l'état d'isolement relatif, elles ne sauraient tomber expressément sous la catégorie du vrai et du faux. Il est, par exemple, difficile de dire avec précision à quoi un enfant croit ou ne croit pas quand il joue, quand il lit un conte ou surtout quand il en raconte un de sa façon. Il n'affirme pas, il nie encore moins. On dit souvent que l'enfant, que le rêveur, que l'homme primitif *croient* à tout ce que leur imagination leur présente. Il semble que cela n'est pas rigoureusement exact. Cela n'est vrai qu'en un sens tout négatif : c'est que ces représentations ne sont pas expressément jugées fausses et illusoires par le sujet au moment où elles s'offrent à son esprit, comme elles le seraient de la part d'un esprit plus fortement organisé, plus complètement présent à lui-même. Mais il y a loin de cet état mental à

celui de l'homme qui affirme d'une manière positive : cela est vrai. Raisonner comme si ce qui n'est pas l'objet d'une négation était l'objet d'une affirmation, comme si inversement tout ce qui n'est pas expressément affirmé était formellement nié, c'est oublier que cette opposition et cette exclusion mutuelle du vrai et du faux, que cette application du principe de contradiction et du tiers exclu ne peut être que le fait d'une pensée déjà solidement constituée et qu'il y a de toute nécessité un état mental antérieur à l'application expresse et consciente du oui ou du non, de ce qu'on pourrait appeler la catégorie de vérité.

C'est à quoi, ce me semble, il faudrait songer lorsque l'on considère la plupart des « croyances » religieuses. Au moins, à l'origine, elles semblent appartenir au régime mental que nous venons de décrire, elles sont, en ce sens psychologique précis, précritiques. C'est pourquoi la pensée réfléchie du sociologue éprouve tant de peine à les organiser, pour les comprendre, en un système cohérent et net dont on puisse dire que tous les éléments et que l'ensemble sont objet d'affirmation expresse de la part des fidèles. Et ce caractère se conserve longtemps aux croyances religieuses, même dans des esprits déjà fort solidement organisés sur d'autres points. Ce qui embarrasserait le plus la plupart des croyants, ce serait que, avant même de leur demander une *preuve* de ce qu'ils croient, on les mît simplement en demeure de

définir avec avec précision ce qu'ils *affirment* et ce qu'ils *nient*. Là est sans doute la principale raison de cette situation où les croyants eux-mêmes reconnaissent que sont placées les « vérités » religieuses, et qui en font des vérités « à part », impossibles à rejoindre au reste de *la vérité* ; au point que les consciences religieuses les plus avancées renoncent en effet à toute affirmation intellectuelle, à toute formule, à tout « dogme », et se placent sur le terrain de la « foi » (au sens paulinien du mot), du sentiment et de la « Vie ».

Ces observations nous permettent en même temps de mieux comprendre et de mieux juger l'intolérance. Ce qui nous la rend odieuse entre mille raisons, c'est que précisément nous sommes arrivés, non pas seulement au point de vue social à comprendre la valeur de la vérité et de la sincérité, mais, au point de vue psychologique, à poser expressément, en matière religieuse comme en toute autre, la question : Vrai ou faux ? et à sentir plus fortement, par suite, la pression, l'exigence impérieuse de ce qui nous a semblé vrai. Mais l'intolérance ne commence pas par être pour ainsi dire une prolongation extérieure d'une affirmation *intellectuelle*, elle commence par être un simple besoin spontané de similitude et d'homogénéité *sociale*. Elle n'a pas pour objet le *triomphe d'une vérité* comme telle, mais simplement la généralisation d'un état d'âme ou même simplement d'une forme de vie, quelque chose comme le *règne d'une coutume*.

On pourrait soutenir que l'argument, souvent invoqué par l'intolérance, des « droits de la vérité », argument d'ailleurs si faux et si couramment réfuté, est en outre un argument inventé après coup et adapté précisément à une mentalité bien postérieure à l'apparition de l'intolérance, à une mentalité déjà très intellectualisée, très pénétrée du sentiment de la dignité et de la force du vrai ; et de là les inextricables contradictions que cet argument implique. En fait, l'intolérance vient de ce que l'on méconnaît la valeur de la sincérité, et on la méconnaît en grande partie à l'origine parce que la question du vrai et du faux n'apparaît pas dans toute sa clarté, parce qu'on se place plus ou moins inconsciemment sur le terrain des formules et des pratiques plutôt que sur celui de l'*affirmation*, du *jugement* véritable. Dès lors, on ne peut comprendre les résistances d'une volonté qui est bien maîtresse de ses actes, alors qu'elle ne l'est pas de ses certitudes. Il suffit d'observer même autour de nous pour constater que les intolérants, ou du moins ceux qui seraient tentés de l'être, s'ils en avaient le pouvoir, sont d'ordinaire des gens incapables de comprendre qu'on repousse une religion ou qu'on l'abandonne pour cette seule raison qu'elle paraît *fausse*, ou même tout simplement *incertaine* ; ils n'ont pas le sentiment que l'adhésion qu'ils nous demandent soit un mensonge, parce que cette *adhésion* reste à leurs yeux plus sentimentale qu'intellectuelle, et, en dépit de tous les formulaires de

foi, ne leur apparaît pas rigoureusement sous la forme d'une *affirmation* proprement dite.

Ainsi se confirme de toute manière l'idée que nous avons soutenue : la véracité proprement dite, la véracité dans le jugement n'apparaît que très tardivement comme une *vertu*, et cela parce que la connaissance vraie n'a pas à l'origine le caractère social, et qu'au contraire la vie sociale pratique oppose souvent toutes sortes d'intérêts plus sensibles à l'intérêt de la vérité. Les formes toutes pratiques de la véracité, ce que nous avons appelé la véracité contractuelle, apparaissent au contraire de très bonne heure comme des vertus par cela même qu'elles ont un caractère et un contenu éminemment social.

Il reste à montrer que c'est aussi en fonction de facteurs sociaux que la véracité intellectuelle elle-même tend à se former, ou plus exactement être comprise dans la sphère du devoir moral.

On peut dire que trois causes principales, elles-mêmes très directement liées l'une à l'autre, y ont contribué. D'abord l'importance croissante qu'a acquise la science au point de vue de l'amélioration de la vie humaine, ensuite la diffusion de l'instruction, et enfin la division du travail scientifique lui-même.

La science a très longtemps conservé, et jusqu'à une époque relativement récente, le double caractère d'un travail individuel, et d'un effort purement spéculatif. Nous avons déjà noté le premier; le second y est con-

nexe. L'idée qui nous semble aujourd'hui si simple, si évidente et si banale, que savoir c'est pouvoir, semble avoir été étrangère à la philosophie antique. Du moins cette philosophie n'a été sensible qu'au *pouvoir intérieur* et par conséquent tout individuel que la connaissance et la raison pouvaient donner à l'homme *sur lui-même*, sur sa volonté et sur ses passions. C'est le point de vue de Socrate dans son apologie du savoir; car la connaissance qu'il préconise est la connaissance de soi, et non celle des choses, une aptitude formelle à se comprendre soi-même, à voir clair dans ce qu'on fait et dans ce qu'on dit, non une science physique qu'il condamne au contraire comme impossible et sacrilège. Sans aller jusque-là, stoïciens et épicuriens ne demandent encore à la connaissance de la nature elle-même que des services tout subjectifs, non un moyen d'agir sur cette nature : nous rendre fermes et impassibles par la conviction de l'universelle nécessité, nous affranchir des vaines terreurs de la superstition, voilà principalement ce que ces deux écoles demandent à la physique. On peut soutenir que malgré l'admirable effort que semble avoir fait dans le sens de la technologie positive l'esprit grec au temps des sophistes, effort que Socrate et Platon n'ont pas peu contribué à faire avorter, la technologie est restée dans toute l'anquité affaire de tradition et de pur empirisme et n'est jamais devenue scientifique. C'est là, pensons-nous, un fait très caractéristique; car la technique

devenue scientifique c'est la science devenue sociale et acquérant la valeur d'un intérêt collectif de premier ordre. Le plus inculte de nos paysans ne peut pas ne pas avoir un sentiment grossier, sans doute, mais très vif, de la valeur sociale du savoir, parce que les bénéfices pratiques en sont manifestes et que ces bénéfices ont le plus souvent un caractère plus ou moins collectif aussi bien dans leur production que dans leur utilisation. C'est là un sentiment tout moderne ; l'antiquité n'a pas connu M. Homais.

Corrélativement se développe le besoin d'instruction, et mieux encore la conviction, chez les plus instruits, qu'il faut développer l'instruction de tous. Car il devient dès lors évident que la valeur sociale d'un homme n'est plus tant dans sa force musculaire que dans ses aptitudes intellectuelles, qu'il s'agit de découvrir et de ne pas se perdre faute de stimulant et de culture.

Il y a mieux : l'idée qui se fait jour dans la conscience morale, ce n'est pas seulement l'idée d'un *devoir* qu'ont ceux qui savent de répandre le savoir, et ceux qui ignorent de s'instruire, — tous, par suite, car chacun sait et chacun ignore, — de collaborer à la vérité qui est le bien commun, par un échange libre et tolérant de pensée, ou chacun est aussi disposé à accueillir qu'à exprimer la vérité. Par suite de cet échange même, le sentiment se forme d'un *droit* de tous à la vérité et c'est peut-être la consécration la plus décisive de la véracité au point de

vue moral. Elle a passé alors du domaine de la simple bonne volonté à celui de la justice, qui est vraiment la forme définitive de la moralité fixée.

Enfin, et parallèlement au double progrès que nous venons de rappeler, une transformation essentielle s'opère dans le travail scientifique lui-même. Primitivement tout individuel, comme nous l'avons dit, il apparaissait avant tout comme une œuvre de construction, très analogue à une œuvre d'art, toujours reprise à nouveau et sur des bases plus ou moins originales, et qui devait embrasser à peu près tout l'ensemble du savoir. Seul, l'empirisme technique, très éloigné de la vraie science, et très fragmentaire, avait au contraire un caractère social; car il accumulait et condensait, soit par la transmission traditionnelle des expériences, soit par la propagation des procédés découverts et pratiqués en divers lieux, des résultats d'un travail très éparpillé et relativement très impersonnel. Mais au fur et à mesure que la science et la technique se rapprochent, comme nous l'avons indiqué, la première devenant plus positive, et la seconde moins empirique, au fur et à mesure aussi que le contenu même de la science s'étend et se complique, le travail scientifique se divise nécessairement. La science, même comme science pure, devient une œuvre vraiment sociale. Il est impossible à chaque savant spécialisé de se passer des résultats obtenus par d'autres spécialistes, sans qu'il puisse les contrôler tous. Ainsi tous les savants

deviennent collaborateurs d'une œuvre commune, et il est nécessaire qu'ils puissent absolument compter les uns sur les autres. La véracité acquiert ainsi une valeur capitale. Un savant qui, pour se faire valoir ou donner crédit à sa théorie, présenterait comme des données de l'observation des faits imaginaires, fausserait les chiffres enregistrés par ses instruments, ou cacherait les expériences qui le condamnent, serait traité, dans le monde scientifique au moins, comme l'est dans le monde des affaires un financier véreux ou un comptable qui falsifie ses écritures.

Ainsi se forme progressivement dans la conscience commune la conviction qu'il n'y a rien, sinon de plus utile, au moins de plus certainement et de plus constamment utile au bien social que la vérité. L'avènement de la sincérité intellectuelle et de son complément indispensable, la curiosité intellectuelle, au rang de vertu, a donc tout d'abord des causes d'ordre social, bien que, une fois apparue, cette conviction puisse se maintenir et se développer sans conserver la conscience distincte de ces causes, et arrive à revêtir le caractère purement idéaliste sous lequel on l'envisage d'ordinaire. Inversement la passivité intellectuelle, l'indifférence à la vision personnelle du vrai, l'absence d'esprit d'examen apparaissent désormais pour les mêmes raisons comme des vices très voisins de l'hypocrisie.

En résumé, nous avons pu montrer que la véracité

est tout d'abord une vertu *éthique* et qui, à ce titre, se justifie socialement, et ne doit son caractère *moral* qu'à sa valeur sociale. Nous l'avons montré non pas, ce qui eût été vraiment trop aisé, en faisant voir simplement le prix de la véracité dans la vie sociale présente, mais en expliquant comment ce prix lui est progressivement reconnu par la conscience et d'autant plus vite qu'il s'agit de formes de véracité plus extérieures et plus directement sociales. Par cela même se trouve écartée l'hypothèse selon laquelle la véracité serait vertu en raison d'un rapport direct avec la vérité elle-même et avec la raison, et devrait son caractère proprement *moral* à la valeur supérieure, incommensurable à aucun autre bien, de la pensée en elle-même.

II

Il reste pourtant à nous demander si la véracité n'est *que* cela, si elle n'est rien de plus ou d'autre chose qu'une vertu.

Je reconnais que la question semblera volontiers absurde à quelques-uns. Lorsque, *a priori*, on définit la moralité comme un absolu, il devient impossible qu'il y ait rien au-dessus d'elle, et inversement on ne consentira à reconnaître le principe moral que lorsqu'on se trouvera en présence d'un principe au-dessus duquel il soit impos-

sible de monter, au delà duquel on ne puisse rien trouver. Mais c'est là une présomption qu'aucune raison de méthode ne motive, et qu'aucune observation ne justifie.

Nous n'avons aucun droit d'affirmer de but en blanc et en quelque sorte par voie de définition, que la morale soit un absolu, pas plus que nous ne pouvons dire, comme tant de métaphysiciens le font, que l'absolu ait nécessairement un caractère moral. Sans doute nous avons toujours le droit, philosophiquement, de chercher un principe, soit théorique, soit pratique, au delà duquel il soit impossible de rien trouver, mais il serait aussi arbitraire de qualifier de moral un tel principe, dans l'ordre de l'action, que de qualifier de physique ou de chimique un principe semblable dans l'ordre de la pensée, par exemple le principe d'identité. Au contraire, il est à présumer que si nous arrivions à un absolu, il perdrait tout caractère déterminé et spécifié, et que nous n'aurions plus le droit de lui appliquer une qualification distinctive comme le fait l'épithète de *moral*.

Kant, dans la *Raison pratique*, est une conscience qui philosophe et non une raison pure qui découvre en elle-même la moralité.

Si Kant, voulons-nous dire, n'avait pas été *d'abord* une conscience morale, et une conscience morale résolue à donner à la morale une valeur absolue, et mettant la philosophie au service de cette résolution (*fides quærens intellectum*); si, en d'autres termes, on pouvait l'imaginer

philosophe pur, penseur absolument étranger à l'expérience de la vie sociale et dépouillé de toute la moralité instinctive qu'elle fait naître en nous ou qu'elle nous transmet par hérédité, on conçoit encore qu'il eût pu découvrir l'impératif catégorique comme *forme nécessaire de l'ordre qu'implique toute volonté, dès qu'elle veut*; mais on ne voit pas comment il lui eût jamais attribué le moindre caractère moral, comment il eût, dans cette voie, découvert en quelque sorte la moralité. Rigoureusement parlant, l'impératif catégorique ne contient pas plus de moralité que le principe d'identité ne contient les lois d'Ampère.

On comprend donc fort bien qu'il n'y ait aucune absurdité à dire qu'il y ait quelque chose de supérieur, en un certain sens au moins, à la moralité. Il devient possible dès lors de se demander si la véracité ne se rattacherait pas par quelque côté à ce principe supérieur, si elle ne serait pas quelque chose de plus qu'un simple devoir moral.

Et de fait, je sens que, quand on me prouverait dix fois qu'un mensonge est salubre, qu'une erreur est bienfaisante, il y aurait encore quelque chose en moi qui protesterait impérieusement contre le conseil ou la tentation de mentir ou de rester moi-même dans une ignorance de parti-pris; et j'aurais la « main pleine de vérités », mais de vérités réputées dangereuses, — et il en est assurément de redoutables dans l'ordre social, — je sentirais malgré

tout une impulsion presque invincible à ouvrir cette main que certains se déclarent disposés à tenir fermée. Je conçois qu'on puisse à la rigueur me convaincre dans certains cas que mon *devoir* au sens *moral* du mot exige que je mente ou que je dissimule; il me faut alors, pour que je consente à trahir ma pensée ou à la taire, une lutte contre mon esprit presque aussi pénible qu'elle l'est d'ordinaire contre l'intérêt ou la passion.

Lorsque le criminel, comme l'homme du conte si saisissant de Poë, le *Cœur révélateur*, est poussé à se dénoncer lui-même, ce n'est pas, le plus souvent, comme le croit une psychologie trop simple et trop prudhommesque, l'effet d'un véritable remords. Mais son « secret lui pèse », il n'a plus la force de dissimuler, de vivre en quelque sorte en dehors des choses et de lui-même; la pression intérieure de la vérité l'emporte sur la résistance de l'intérêt et de la peur qui la tenaient enfermée. A sa façon il fournit une illustration singulière du mot de Platon : Rien de plus fort que la science. Il peut n'avoir de son crime aucun regret, aucune honte, aucun effroi moral; il le connaît, il le sent, il le voit, cela suffit : il faut qu'il le révèle, il faut qu'il le clame. L'œil de cette conscience, même parfaitement indifférente au bien et au mal, sera comme l'œil lumineux de certains animaux, qui éclaire en même temps qu'il perçoit.

On pourrait, au point de vue psychologique, rappeler ici la loi du « vertige mental », l'auto-suggestion de

toutes les représentations vives et précises. On pourrait mieux encore invoquer la loi psychologique fondamentale de l'organisation harmonique de tous les éléments dans la personne, loi qui fait de l'hypocrisie, comme l'a fortement montré quelque part M. Fouillée, une attitude si difficile à soutenir et vraiment contre nature. On pourrait croire qu'avec une semblable explication, l'on confine à la morale et l'on pense au ζῆν ὁμολογουμένως des stoïciens. Mais répétons-le encore : l'accord avec soi-même est sans doute une condition de l'activité morale comme de toute activité systématique, mais c'est confondre le genre avec l'espèce, l'élément avec le tout, que d'en faire la définition même de la moralité. Elle n'a rien de spécifiquement moral. Le commerçant qui cherche à gagner le plus d'argent possible est aussi d'accord avec lui-même, avec la définition même du commerce, et de même le guerrier qui tue le plus d'ennemis qu'il peut, et ainsi de suite.

On insistera et l'on me fera remarquer que par définition la vérité est le seul terrain sur lequel puisse se prolonger indéfiniment l'accord avec soi-même. On dira en s'inspirant de Leibnitz ou de Spinoza que le bien, c'est en définitive le possible, et le mal ce qui ne peut se développer, ce qui se nie soi-même, que la bonne voie, c'est la voie indéfiniment ouverte et que la mauvaise voie, c'est l'impasse. On montrera alors dans la véracité la forme la plus explicite, la plus exemplaire, la plus typique de cette loi supérieure. J'en demeure pleinement d'accord puisque

c'est précisément ce caractère de la véracité que je veux mettre en évidence dans cette dernière partie de mon analyse. Mais on devra en même temps m'accorder que *la généralité même de cette loi lui enlève, au lieu de lui conférer, le caractère moral*. La notion de Bien, ainsi étendue, ne peut plus comprendre le Bien moral que comme un cas spécial dont elle laisse échapper la compréhension propre, la différence spécifique, en raison de son extension même.

On voit par là même comment nous pouvions dire qu'il y a quelque chose de supérieur à la moralité. La supériorité d'un tel principe est toute logique, toute rationnelle, et non point morale. C'est une supériorité d'extension, et non de qualité. La nécessité qui s'y lie est formellement plus impérieuse, dans la mesure même où elle est matériellement plus indéterminée, exactement comme il arrive dans l'ordre spéculatif où les principes les plus nécessaires dans l'ordre abstrait (A est A) sont précisément ceux dont l'application dans l'ordre concret présentent le plus d'incertitude et d'indétermination. Kant a voulu obtenir le maximum d'obligation *formelle*, et par là il sort véritablement de la sphère de la moralité ; nous croyons que la moralité présente et doit présenter le maximum d'obligation *réelle*.

Mais il est évidemment un cas spécial et privilégié où la matière réelle de l'obligation et sa forme abstraite arrivent presque à s'identifier, et ce cas est précisément

celui de la véracité. Il y a sans doute encore un hiatus plus ou moins sensible, nous l'avons montré, entre la possession de la vérité, ou du moins la conviction qu'on la possède, et le devoir de l'exprimer. On oublie trop, par exemple, que le caractère d'*universalité* du vrai n'a de sens et ne s'aperçoit que grâce à ce minimum d'expérience sociale : le fait qu'il y a d'*autres esprits*. Envisagée à un point de vue strictement intérieur, la vérité pourrait être dite nécessaire, non pas universelle ; et c'est parce que, en substituant, dans son *Grundgesetz*, la catégorie d'universalité à celle de nécessité, il introduit subrepticement ce minimum de fait social, que Kant semble se tirer si aisément d'affaire. Néanmoins la transition est ici plus directe que nulle part ailleurs entre l'intelligence et l'action, puisque l'action n'est ici que l'affirmation elle-même devenant extérieure ; et, ce minimum de *donnée sociale* une fois acquis, on peut admettre que l'*universalité virtuelle* du vrai pousse naturellement à son *universalisation réelle*, c'est-à-dire que la vérité détermine la véracité.

Enfin, en aucun cas, la connaissance ne détermine jamais directement l'action, puisque à côté de la mineure cognitive qui fournit le *moyen* (par exemple une connaissance physiologique), le raisonnement pratique doit contenir une majeure tirée de la tendance, du besoin, du vouloir enfin, qui pose une *fin* (la santé) ; sans ce vouloir présumé, jamais la connaissance pure n'aboutirait à

un *précepte* (l'ordonnance médicale). Au contraire, tous ces termes se rapprochent quand il s'agit de l'affirmation de ce qui est pensé comme vrai. Connaître le vrai, l'exprimer, et le faire reconnaître, on ne sait trop quel est, de ces trois moments de la véracité, la fin, le moyen ou le précepte ; car la diffusion d'une opinion est un moyen de la contrôler ; la vérité de cette opinion est une condition de sa diffusion, et même la nécessité d'énoncer notre pensée est un stimulant pour la vouloir vraie. Tout cela se touche et se mêle au point de se confondre pratiquement, et ainsi le rapport de la connaissance à l'action est ici beaucoup plus immédiat que nulle part ailleurs.

Il y a donc toutes sortes de raisons logiques et psychologiques qui font de la véracité un devoir privilégié. Il s'impose sans doute pour des raisons proprement morales, mais il en comporte d'autres d'une nature plus générale, en même temps que plus spéciale : plus générale puisque nulle part cette forme générale d'obligation qui est l'accord avec soi-même ne se trouve plus adéquatement ni plus clairement réalisée ; plus spéciale, puisque nulle part n'est plus immédiat ni plus déterminé le passage, d'ordinaire si indirect et si variable, de la connaissance à l'action. Il y a donc bien là quelque chose qui dépasse la pure moralité. A tout prendre la moralité est chose pratique et chose humaine, malgré le sort cosmologique ou métaphysique que tant de penseurs ont voulu lui faire. — Or il y a peut-être quelque chose au-dessus

de la pratique et au-dessus de l'humanité ; et si quelque chose de tel existe, qui soit cependant accessible à l'homme, il semble bien que ce soit la vérité. Il semble bien qu'elle ne soit pas seulement pour l'homme une *fin* à vouloir, un bien, comme la moralité ; encore moins est-elle un simple *produit* d'une activité créatrice et fantaisiste, comme l'art, ou un simple *moyen*, un procédé, comme l'industrie. Elle s'impose à l'homme, non peut-être sans qu'il ait un effort à faire pour la voir, mais sans qu'il ait du moins à vouloir qu'elle soit ceci ou cela ; elle reste supérieure à la catégorie de finalité, elle reste indépendante de nos tendances, de nos habitudes, de nos institutions. Elle est une sorte d'absolu qui comme tel vaut par lui-même indépendamment de toute relation avec une *volonté*, une existence qui est plus ou au moins autre chose qu'un *bien*.

Mais ces caractères de la vérité restent en un certain sens tout idéaux et pour ainsi dire formels, puisque la vérité n'apparaît que dans des consciences individuelles. Ils n'ont qu'une existence à la fois métaphysique, en tant qu'ils énoncent ce qu'est, en droit et par définition, la vérité, s'il y en a une ; et psychologique en ce sens qu'ils expriment bien l'aspect sous lequel la vérité se présente à l'esprit au moment où il croit la posséder. Mais ces caractères ne peuvent devenir en quelque sorte actuels et objectifs, et toujours imparfaitement, que par une approximation progressive. En ce sens la vérité n'est pas *donnée* ;

elle *se réalise* peu à peu, et cette approximation certaine se produit précisément dans la mesure où la pensée individuelle s'universalise en se communiquant. Par là, la vérité rentre pour ainsi dire sur le terrain de l'action, elle redevient une fin pour la conscience individuelle. La véracité apparaît ainsi comme impliquée dans l'idée même de la vérité, dès qu'au lieu d'envisager celle-ci idéalement et dans l'abstrait, on l'envisage dans son rapport avec la relativité humaine. Mais c'est à cette condition seulement qu'on retrouve ainsi, sous la vérité, la moralité; et cette condition consiste précisément à supposer, d'une manière générale, le fait social que nous mettons à la base de la moralité. La science n'est plus seulement un instrument du bien-être collectif, un moyen de progrès social; mais *en elle-même la vie scientifique est devenue une forme supérieure de vie sociale.*

Le caractère virtuellement absolu de la vérité ne peut plus alors se traduire qu'en un devoir absolu de véracité, et au lieu de déterminer l'intolérance il conduit à la liberté de conscience.

Chaque conscience aspire à devenir de plus en plus adéquate à toute la Pensée vraie, et elle ne le peut qu'en communiquant librement avec les autres consciences. Par là le besoin de vérité est pour l'individu comme une exigence à la fois très élémentaire et très élevée, de sociabilité.

Ainsi, en dernière analyse, on pourrait dire, d'une

part, que la véracité est idéalement quelque chose de plus qu'un devoir moral puisque, au lieu de dériver de la vie sociale, elle en pose en quelque sorte la nécessité métaphysique, et qu'elle est, d'autre part, une vertu proprement dite, en tant que dans l'ordre empirique, le fait social est au contraire posé d'emblée à la fois comme une donnée de fait, et comme principe d'une norme particulière.

*
* *

Quelques mots suffiront pour conclure. Nous avons essayé de montrer que la véracité est d'abord un devoir moral et qu'elle est ensuite quelque chose de plus et d'autre. Comme devoir moral elle se rattache à la vie sociale, se justifie par ses exigences, et emporte des formes graduées dont les premières apparues, les plus immédiatement classées dans la sphère de la moralité, sont précisément les plus directement liées au bien de la collectivité. Mais elle peut être envisagée à un point de vue qui dépasse celui de la moralité, et c'est ce qu'il y a de vrai dans la théorie intellectualiste de la morale à laquelle nous faisons allusion au début. Seulement cette théorie a le tort de méconnaître le caractère spécifique de la moralité. La thèse qu'elle défend ou que du moins nous lui avons prêtée est en elle-même soutenable, mais reste en dehors de la morale et ne lui fournit pas un principe propre ni adéquat. Le point de vue social nous permet

donc de coordonner toutes les valeurs y compris celle de la science et de la pensée; le point de vue de la Raison pure n'implique au contraire aucune reconnaissance des valeurs sociales empiriques. La valeur incomparable et si caractéristique de la véracité ne saurait donc constituer une objection contre une morale sociologique, qu'aux yeux de ceux qui décrètent d'avance que la morale doit être un absolu. Notre étude de la véracité nous a donné l'occasion de montrer que ce décret était arbitraire et contraire aux faits; elle nous a même permis d'entrevoir qu'il pouvait être dangereux pour valeur pratique de la morale elle-même parce qu'elle en placerait si haut et si loin le principe que tout le reste perdrait sa valeur et deviendrait indifférent. Or, ce reste, ce sont précisément avant tout ces multiples et complexes intérêts humains qui constituent le contenu de toute la vie réelle, et l'objet de toute conscience morale spontanée, ce sont tous ces biens pour lesquels les hommes ont de tout temps bataillé, pour la conquête desquels ils doivent enfin s'unir.

PRINCIPE ÉLÉMENTAIRE D'UNE LOGIQUE DE LA VIE MORALE

Par MAURICE BLONDEL,

Professeur de philosophie à l'Université d'Aix-Marseille.

« La morale pourroit estre établie d'une maniere solide et incontestable; mais pour l'appliquer à l'usage, il faudroit une nouvelle espece de logique toute differente de celle qu'on a jusqu'icy ¹. » Ces paroles de Leibniz renferment un vœu et un espoir; elles signalent un problème réel mais négligé, qu'il eût été, ce semble, important et possible de résoudre. Toutefois, après plus de deux siècles et malgré le progrès des sciences de la pensée et de la vie, n'est-on pas réduit encore, sur ce point essentiel, à exprimer un désir ou un regret?

Sans doute le sentiment d'une logique ou d'une justice

1. Leibniz à Th. Burnett. Lettre du 17/27 juillet 1696. *Gerhardt*, III, 183. Leibniz parle de la « politique » en même temps que de la morale. J'ajoute que je cherche la solution dans une direction sans doute entièrement différente de celle où Leibniz orientait sa pensée vers une algorithmique. Car l'algorithmique n'aura jamais de prise que sur ce qui est possible ou fait, non sur ce qui agit ni sur ce qui est à faire.

immanente à la vie s'est développé jusque dans l'âme populaire par la vue plus nette et plus attentive des solidarités historiques, par l'influence éducative d'une littérature et d'un art plus proches des complexités organiques du réel : tels romans comme ceux de G. Elliot, et tant d'autres après les siens, ont manifesté la végétation, à la fois irrésistible comme une force aveugle de la nature et intelligible comme un théorème en marche, des actes semés par la volonté humaine dans le monde et dans les consciences. — Sans doute également la pensée philosophique a fait un immense et heureux effort, soit pour assouplir et élargir les cadres de sa dialectique abstraite qu'elle égale davantage à l'inépuisable richesse de l'esprit et des choses, soit pour réserver la part originale et toujours renouvelée de l'évolution des formes vivantes ou de l'invention créatrice des idées, soit pour revendiquer l'indépendance ou défendre la suprématie de la vie morale contre la tyrannie des mots et l'usurpation des concepts. — Mais enfin l'on s'est borné ou bien à subordonner aussi complètement que possible le réel au rationnel et la vie ou l'histoire même à la dialectique idéaliste, ou bien à opposer l'ordre pratique et moral avec son genre de certitude propre et ses lois autonomes à l'ordre spéculatif ou scientifique et aux normes de la pensée. C'est-à-dire que l'on a tantôt maintenu le dualisme irréductible des deux dialectiques comme si elles étaient incommensurables, tantôt sacrifié l'une à l'autre, comme

si l'une à l'exclusion de l'autre devait avoir le dernier mot. Et pourtant, en nous, ni la pensée n'est la pensée sans la vie, ni la vie n'est la vie sans la pensée. En quel sens l'introduction de l'idée dans les faits, des faits dans l'idée, modifie-t-elle la logique de la pensée abstraite et le déterminisme de la réalité concrète? c'est ce qu'on aimerait à savoir précisément. Il faudrait donc, nous plaçant à ce point d'intersection (puisque, enfin, pour nous, vivre c'est réaliser l'unité de la pensée et de l'action), dégager le principe élémentaire qui préside aux développements, solidaires autant qu'originaux, de l'idée et des actes dans l'intégrité d'une dialectique qui domine, sans les sacrifier l'un à l'autre, les deux aspects de la vie morale.

Quels obstacles « jusqu'icy » ont masqué la solution et même la question? — Comment est-il possible et nécessaire de poser le problème? — En quel sens *une logique morale* non seulement possède un principe spécifique et simple, mais encore donne la clef de *la logique générale*, voilà les trois points que je me propose ici d'examiner très sommairement. Et, pour hasarder d'avance la formule technique de la solution qu'il va falloir expliquer et justifier, je dirai, empruntant les termes précis d'Aristote, qu'à la logique constituée tout entière au point de vue de l'ἀπόφασις ou de l'ἀντίφασις, il faut préposer une logique méthodiquement constituée au point de vue de la στήρησις.

I. — Autant le déterminisme des faits et les relations

subtiles, mais infaillibles, qui rattachent nos actes entre eux et nos jugements mêmes à notre conduite paraissent manifestes et incontestables si l'on se contente de les affirmer en gros, autant il devient malaisé de fixer avec précision « l'espèce de logique » qui gouverne cet enchaînement de conséquences, enchaînement aussi rigoureux pourtant, ce semble, qu'un syllogisme, aussi susceptible de démonstration qu'un théorème; car, puisqu'il s'agit de saisir non la diversité matérielle des faits, mais l'unité du lien qui les rattache inévitablement les uns aux autres, la donnée empirique ne demande qu'à être interprétée et érigée en vérité nécessaire. D'où naît donc la difficulté de mettre en évidence la nature intelligible de cette dialectique réelle des actions humaines? de trois causes principales. Et voici ces obstacles, qui seraient sans doute insurmontables si l'on ne pouvait poser le problème que comme Aristote ou comme Kant.

1° Le fait moral, à première vue, est à la fois idée et corps, esprit et nature. Même l'intention la plus pure, la plus formelle qui se puisse concevoir, ne demeure pas en l'air et n'est jamais détachée ni des états organiques qui préparent l'acte de la réflexion, ni des mouvements qui expriment ou constituent toute attention, ni des actions au moins rudimentaires qui traduisent immédiatement toute résolution pour la jeter dans le mécanisme des faits. — Donc, d'une part, en tant qu'il est idée et qu'il définit sa moralité par l'intention formelle, l'acte voulu

relève en quelque façon ses amarres, et, tendant à une sorte d'acosmisme, s'oriente vers le règne idéal des déductions rationnelles. Il est déraciné. Son autonomie le met à part du monde et de son déterminisme, à part de la vie même de l'âme et des passions qui la meuvent. Il a sa dialectique propre qui est encore une forme objective de l'*a priori* de la raison. — D'autre part, en tant qu'il est incarné dans la nature, le fait moral est pris dans l'engrenage des forces physiques et psychologiques; il est modelé par cet organisme immense comme la grève façonnée par le flot. Et, au lieu de dépendre des seules déductions rationnelles, au lieu de se constituer dans l'intransigeance de son absolutisme formel, il évolue dans la vie des hommes et des peuples, sans comporter d'autres méthodes que les méthodes positives d'observation et d'induction, méthodes seules capables d'éclairer peu à peu ses relations universelles avec le milieu où il se produit, seules capables d'étudier les répercussions mêmes qui, à partir de nos actes, retentissent à l'infini jusque dans les consciences, jusque dans notre conscience, notre conscience à laquelle s'impose toujours une sorte de logique factice, de fausse sincérité, ou d'indice personnel et subjectif. — Premier conflit entre le formalisme et le naturalisme moral, qui, sans compromis possible, écartèle cet étrange phénomène de la moralité, lequel à la fois est de ce monde et n'est pas de ce monde. Qu'on pénètre au fond de cette opposition, et l'on verra

peut-être que, loin de s'atténuer, elle va même à impliquer ou que l'idée d'une morale est exclusive de l'idée de la logique, ou que l'idée d'une logique est exclusive de l'idée de la morale.

2° Jamais la contradictoire n'est donnée en fait : il est impossible qu'elle le soit. Tout le sens du principe de contradiction, semble-t-il, c'est d'affirmer que le réel ne lui donne aucune prise. Or, ôté ce principe, ôtées aussi par là même toutes les oppositions logiques. Ce qui est donné est donné, voilà tout, et sans aucune détermination de contradictoire ou de contraire : homogénéité du déterminisme, hétérogénéité qualitative à l'infini, c'est la formule de la réalité empirique. — Si donc la morale exige que les faits réels et concrets soient absolument qualifiés ; si, selon la remarque de Carlyle, elle ne se conserve vivante et ardente qu'à la condition de maintenir une différence infiniment infinie entre l'homme bon et le méchant ; si son rôle c'est justement de faire des phénomènes mêmes l'occasion d'une option décisive, et le véhicule, mieux encore, l'organe, le corps, la substance de l'absolu ; si son but, c'est de faire participer les apparences fugitives de la vie individuelle à la plénitude de l'être et à son indéfectible destinée, alors il faut que la logique capitule, elle est forcée d'avouer que les faits comportent des oppositions radicales dont la négation paraissait la condition *sine qua non* de son existence. Elle n'est plus. — Mais si, d'autre part, pour sauver la logique, nous maintenons

que les faits, en tant que faits, ignorent la loi de contradiction et la norme idéale ou formelle de la pensée, alors il ne nous reste point d'autres échappatoires ou qu'une doctrine morale qui, tout entière rattachée à l'élément formel, professera la plus entière indifférence à l'égard du matériel des actes, ou qu'une solution plus radicale encore qui aboutira à la suppression de toute vie individuelle, de tout désir, de tout acte particulier : quiétisme ou bouddhisme. C'est-à-dire que la morale, au sens populaire ou normal du mot, n'existe plus.

3° Allons plus avant encore. — Pour qu'il y ait Logique, il faut qu'une chaîne inflexible déroule ses anneaux, selon une loi de nécessité que forge la nature, que rive la réflexion, que vérifie la science. — Pour qu'il y ait Morale, il faut qu'il y ait insertion originale d'actes autonomes, contingence dans le monde, liberté dans l'homme, exemption du déterminisme logique comme de tout autre. On objectera peut-être que Logique et Morale ont chacune leur domaine distinct, leur ressort séparé : subterfuge inadmissible. La Morale n'est rien, si non seulement en fait une part de l'homme reste en dehors de son contrôle souverain et si la vie théorique lui échappe, mais encore si, en droit, il s'élève un conflit entre les exigences invincibles de la dialectique spéculative et les conditions mêmes de l'impératif pratique. La Logique non plus n'est rien si ses lois essentielles n'ont pas un empire universel : elle gouverne jusqu'au possible ; faudrait-il

supposer que le réel est en opposition avec le possible même? et n'est-il pas manifeste que l'ambition d'une Logique digne de ce nom, c'est d'envelopper toutes les formes de la pensée et de la vie dans son unité scientifique, comme elles sont unies dans la réalité; c'est de révéler la solidarité des états les plus variés qui non seulement se succèdent, mais se prolongent et se produisent; c'est de mettre en lumière, $\lambda\acute{o}\gamma\omega$, le déterminisme sous-jacent à tous les emplois possibles de l'activité spéculative et pratique.

Si donc il fallait rester sur ces perspectives, Logique et Morale ne vivraient, ce semble, que par une secrète inconséquence. Qu'on ne parle donc point, pour ne pas ruiner le compromis, de « Logique de la vie morale », de « Logique morale »; c'est serrer de trop près la difficulté et trop heurter les termes! Rien d'étonnant dès lors si d'instinct l'on a esquivé un tel problème, et si le vœu de Leibniz n'a pas été réalisé : n'est-il pas chimérique?

II. — Il était utile de révéler ces embarras pour nous forcer à cette conclusion : tant qu'on demeurera placé au point de vue accoutumé, tant qu'on prendra Logique et Morale comme choses faites, comme entités figées devant la pensée et fixées par elle, nulle solution du conflit ne sera possible; et il faut pourtant que le conflit soit résolu dans la science, puisqu'il l'est dans la vie. — Ne sommes-nous pas amenés dès lors à nous demander comment nous prenons conscience des vérités logiques et quelle est

leur génération réelle, comment et pourquoi nous les isolons de leurs origines vitales, comment enfin, d'après leur genèse même, elles se rapportent à l'action et servent à la vie morale? C'est en effet en étudiant la façon dont nous en prenons possession par la réflexion que nous verrons ce que nous avons réellement dans la pensée en les formulant.

1° La contradictoire n'étant jamais, le principe de contradiction n'est pas dans les faits : les faits ne peuvent ni le produire, ni le suggérer, ni même être l'occasion directe ou indirecte de son apparition dans la conscience; et pareillement le principe d'identité est un principe acosmique, il n'est pas réalisé dans le monde : en sorte qu'il ne saurait être ni *a posteriori* ni *a priori*, faute de tout contact entre ce qui est pensé et ce qui semble la loi de la pensée. Il faut pourtant que ce *connubium* soit, puisque en fait la conscience est. Par où donc, au sein de l'hétérogénéité qualitative des données de la vie, s'introduisent les notions qui forment le système des déterminations logiques, notions de *contradictoire*, de *contraire*, de *relatif*, d'*autre*, qui sont la lumière de toute connaissance, notions qui demeurent la condition même de la conscience distincte, laquelle est toujours, au moins implicitement, conscience d'une discrimination, d'une relation et d'une opposition?

C'est parce que, tout spontanément, nous nous croyons capables de modifier les choses que nous acquérons

l'idée qu'elles pourraient être *autres*. Et comment nous en croyons-nous capables ? D'une part, notre automatisme psychologique tend à insérer son dynamisme propre dans l'engrenage des faits ; d'autre part, par l'entre-choquement de nos désirs successifs ou des résistances empiriques, nous sommes avertis de cette puissance relative de changer les phénomènes et de les adapter plus ou moins aux exigences de notre activité tour à tour déterminée et déterminante. Ce n'est donc point par une révélation *a priori* ni par une anticipation abstraite que, nous connaissant désireux et capables d'agir sur les choses, nous affirmons rétrospectivement qu'un possible, autre que le réel, a été possible et reste concevable. C'est en suite de notre initiative pratique et de notre action à la fois sujette et maîtresse. Si nous n'avions point de tendances originelles ni de postulats pratiques, si tout nous était indifférent, ou égal, ou concédé sans effort, nous ne remarquerions point qu'une chose n'est pas, qu'un acte n'a pas été ou n'a pas abouti. Et ainsi c'est bien de notre activité exercée que se lève la première aube de notre vie logique.

Mais l'idée de *l'autre* ne nous suffit et ne se suffit pas. Si nous *opposons* les choses ou les actes, si nous les évaluons, c'est dans la mesure même où ils s'assimilent à notre destination et à nos exigences, soit qu'ils s'incorporent à notre personne en la développant, soit qu'ils s'y introduisent comme des poisons, flatteurs peut-être et

excitants, mais délétères. Les solutions *contraires* sont contraires entre elles, non point d'abord en vertu d'une abstraction intellectuelle, mais par l'effet d'une opposition toute concrète et qualitative, qui non seulement différencie la série des *autres*, mais les heurte entre eux selon leur convenance ou leur disconvenance avec l'orientation de nos tendances. C'est-à-dire que le principe même de l'idée de la *contrariété* est, non dans les choses, non dans la connaissance spéculative originellement et immédiatement, mais dans la détermination subjective de notre activité.

Et d'où vient alors la notion tout abstraite et générique d'*opposition*? Les divers phénomènes (qui n'entrent dans la conscience réfléchie qu'en se rattachant à des motifs ou à des mobiles), les multiples principes d'action qui nous sollicitent forment spontanément devant la réflexion un tout systématisé : chacun prête sa puissance intrinsèque à l'idée d'ensemble qui les embrasse tous et les organise en synthèses antagonistes; et quand l'un se réalise par choix, c'est donc à la fois comme opposé aux autres, et comme résumant ou employant au profit d'un la force vive de tous¹. L'acte réfléchi et trié confère ainsi au relatif empirique des faits une fixité, une *αὐτάρχεια*, qui en fait le fondement résistant des oppositions logiques; il ne s'agit plus de l'hétérogénéité fuyante des données

1. J'ai décrit ce dynamisme psychologique de la p. 103 à la p. 149 de *l'Action*.

spontanées de la vie; il y a là désormais un principe d'antitypie c'est-à-dire d'impénétrabilité et d'exclusivisme; car nous nous sommes mis nous-même absolument dans ce que nous avons choisi, voulu et fait. Ce n'est donc pas l'habitude de penser selon les lois de l'extension spatiale et de l'impénétrabilité matérielle, qui explique notre logique formelle et notre atomisme intellectuel, c'est cette habitude elle-même qui a besoin d'être expliquée par notre activité morale. Et telle est de même l'origine de la notion d'identité; car c'est par la précision subjective de l'intention singulière et par là seulement que nous pouvons atteindre ou spécifier quelque chose d'un et d'identique.

Ce n'est pas tout. Ni la notion de *l'autre*, ni celle de la *contrariété* ou de l'*opposition* ne sauraient être conscientes sans la notion au moins implicite de la *contradictoire*. Et qu'est-ce qui suscite cette notion? c'est le sentiment de l'irréparabilité du passé. La loi de contradiction ne s'applique pas au futur¹; c'est donc qu'elle ne s'applique pas au passé, en tant qu'il est pensé, connu, possible ou concevable, mais en tant qu'il est « agi », constitué dans le réel, consacré par l'activité qui l'a voulu ou

1. « La logique manque de moyens directs pour introduire dans le raisonnement des prémisses dont l'assertion porte sur le futur. Toutes les théories de l'affirmation et de la déduction roulent en dernière analyse sur des jugements énoncés comme ayant une application actuelle ou actuellement vrais. » Renouvier, *Essais de Critique générale, Traité de Logique générale*, II, 390, 2^e édition. N'est-ce pas que ce qu'on appelle « l'actuellement vrai » est le simple abstrait, en l'air et hors des conditions de la réalité?

qui le subit. Un enfant vient, par jeu, de briser une paille : il souhaiterait de la réparer; impossible : il est contradictoire que cette paille ait été et n'ait pas été brisée, contradictoire qu'elle soit rompue et intacte. Si donc nous n'étions pas capables, après avoir désiré et agi spontanément, de vouloir délibérément, nous ne saurions non plus concevoir ni qu'une chose faite pourrait avoir été faite autrement, ni que ce qui est posé est posé sans qu'on puisse revenir sur l'être même du passé, ni en un mot qu'il y ait contradictoire à la fois irréalisable et pensable. Cette contradictoire que nous supposons partout sous-jacente au réel, c'est par une initiative subjective que nous l'insinuons, et parce que les exigences de notre destinée morale qualifient et opposent absolument les actes accomplis ou les états réalisés. Bref, pour avoir conscience qu'une chose pourrait être autrement, il faut que nous ayons conscience de notre action à double tranchant. Pour connaître notre action, il faut que, conscients au moins confusément du conflit de nos tendances et des exigences de notre destinée, nous nous trouvions en face d'une option qui intéresse notre être : en un mot nous n'avons l'idée de l'être et de la contradiction que parce que nous sommes virtuellement mis en demeure de résoudre l'alternative d'où dépend l'orientation de notre vie et notre entrée dans l'être, alternative, si l'on peut dire, « auto-ontologique ». Là est la clef de voûte; et de même que la pierre supérieure, soutenue par toutes les assises,

les soutient plus encore, de même le principe de contradiction, qui implique préalablement, pour être connu, la spontanéité des désirs, des postulats, des échecs et des succès de notre initiative orientée par la nature et éclairée par la réflexion, est finalement indispensable à la connaissance distincte et à l'usage délibéré de tout notre dynamisme intellectuel et moral. L'emploi de la raison spéculative est lié solidairement à l'exercice réel et actuel de la raison pratique, qui, on va le voir, en détermine le sens véritable et la portée légitime.

2° Comment et pourquoi isolons-nous ces notions logiques de leurs origines vitales, au lieu de voir simplement en elles des productions et des projections dans le sensible et l'intellectuel des lois mêmes de notre action? Quels dangers offre un tel isolement?

Le sens originel et réel du principe de contradiction, c'est d'établir que ce qui aurait pu être et s'incorporer, par ce que nous faisons, à ce que nous sommes (ἐξῆς), en est à jamais exclu (στέρησις), sans que ce qui est ainsi exclu cesse de servir à penser distinctement ce qui a été choisi et fait, à alimenter l'effort de la connaissance et de l'exécution, et à déterminer moralement l'acte réalisé et l'agent même. Mais si nous considérons uniquement du dehors le résultat apparent ou les faits qui semblent étrangers à notre action, alors tout se ramène à une question de oui ou de non (κατάφασις ou ἀπόφασις); et, perdant de vue l'élaboration interne du résultat et la complexité des relations

qui subsistent sous l'idée de la contradictoire exclue, nous substituons à ces relations vivantes la simplicité artificielle du concept et du mot : le mot, substitut économique de la richesse des individus multiples et toujours singuliers ; le mot, qui fonde notre science sur ce faux, à savoir que les phénomènes ou les êtres peuvent être identifiés au moins partiellement alors qu'il n'y a de science qu'où il y a tendance à étreindre l'individuel ; le mot, sorte de substance factice et exsangue, toute en façade, qui, sans dedans, ne comporte que le oui ou le non, l'exclusion brute, ou l'inclusion abstraite. Et dès lors nous voici dans les limbes de la pensée formelle où, sans indication de lieu, de temps, d'origine, tout se réduit à des contours secs, comme des figures de fil de fer qui s'engrènent ou se repoussent, et à un dessin linéaire ; où, faute d'aliments directement pris au réel, l'esprit, comme dans un jeûne, vit sur lui-même, devenant « idéophage » ou même « verbivore ». Le vrai nom d'une logique issue de là serait « logologie ». Et n'est-ce pas, en effet, le caractère d'une certaine logique scolaire que tout y soit expressément ramené à l'affirmation ou à la négation par inclusion ou exclusion abstraite ? Et c'est de cette logologie que quelques-uns tirent toute leur ontologie.

Aristote, du moins, demeurerait plus délibérément placé au point de vue du langage. Du λόγος (succédané factice mais vivant encore du monde concret), de son mécanisme

spontané et de son organisation rationnelle, il s'est fait le naturaliste¹. Après avoir discerné plusieurs sortes d'opposition et remarqué que « les choses énoncées par privation et possession ne sont pas opposées entre elles comme sont les relatifs », ni non plus « d'aucune des deux façons dont les contraires peuvent l'être entre eux », Aristote finalement, pour le reste, ramène tout au seul point de vue de l'affirmation et de la négation, parce que c'est ainsi qu'on parle. La parole, en effet, par une simplification analogue à la réduction des fractions au même dénominateur, substantifie ou plutôt substantive toutes les qualités, modalités et relations. Les termes mêmes *κατάφασις*, *ἀπόφασις*, *ἀντίφασις* révèlent bien ce sens verbal qui aboutit à identifier substance et substantif : en sorte que les catégories qui, rigoureusement, « ne peuvent recevoir de contraires » (car c'est le propre de la substance d'en recevoir sans avoir elle-même de contraire), sont traitées dans la proposition et le raisonnement ἐν οὐσίᾳ εἰδῶσι, et soumises à la loi de la contradiction.

Sans doute, Aristote observe que, sur dix catégories, neuf n'ont d'existence réelle que dans un sujet différent d'elles ; mais le λόγος parlé ne retient pas cette distinction du λόγος pensé ; dès lors, de proche en proche il vient à dire « qu'il y a de l'être dans chaque catégorie, pour

1. Qu'on étudie à cet égard les *Catégories* et en particulier le chapitre x, d'où sont tirées plusieurs des citations qui suivent. Je recommande également certains textes de la *Métaphysique* ; et je renvoie aux divers passages que Bonitz (d'ailleurs incomplètement) signale dans son Index au mot *στέρησις*.

qu'aucune n'échappe aux axiomes » ; que « sous la diversité des termes, le rapport est identique » (*Mét.*, X, p. 201, l. 24, sqq.) ; que « l'opposition de l'être et du non-être, différente en réalité dans chacune des catégories, est la même par sa forme » (*Mét.*, IV, p. 65, l. 1) ; que, grâce à cet artifice, la privation même et les autres formes spécifiques de l'opposition sont considérées comme une forme de négation et traitées comme telle. Et, après avoir noté que « pour les choses opposées comme négation et affirmation, et *pour elles seules*, il faut nécessairement que l'une des deux soit vraie et l'autre fausse (*Catég.*, X) ; après avoir par là même impliqué que « l'être en soi reste en dehors des combinaisons logiques de l'entendement » (*Mét.*, VI, p. 127, l. 19), il aboutit à cette conclusion que « la dernière forme à laquelle toute opposition doit se ramener, c'est la contradiction¹ ».

D'où, pour peu qu'on développe ces thèses en perdant le sens de leurs origines, c'est l'alliance hybride de la grammaire et de la physique qui engendre une métaphysique frauduleuse et tyrannique : car, d'une part, elle attribue aux modalités phénoménales et aux données sensibles tout ce que les concepts, substantifiés par les mots, ont emprunté à l'être vivant et pensant ; d'autre part, ces usurpatrices une fois intronisées imposent leur propre mode comme loi de l'être à l'activité intellectuelle

1. Cf. *Mét.*, IV, p. 63, l. 11, et X, p. 201, l. 8 ; *Catég.*, chap. x.

et morale qui seule pourtant devrait leur mesurer ce qu'elles comportent de vérité ontologique et logique; en sorte que penser ἐν εἰδους εἶδει finit par équivaloir à penser ἐν ὅλης εἶδει, et à faire régner dans la science et la vie la littéralité, principe de toute immobilité doctrinaire et de toute intolérance pratique. Comme si la chrysalide vidée prétendait être plus que le papillon et le faire rentrer en elle sous prétexte qu'elle l'a un instant contenu! Qu'on ne prenne donc pas la coque verbale pour Psyché même aux ailes éployées; et s'il est vrai que le principe de contradiction est extrait de la vie, qu'on ne le dénature pas en l'isolant et en l'érigeant en norme *a priori* d'une réalité qui ne rentre plus en lui. Quand donc on veut soumettre absolument le concret à cette loi ainsi desséchée et rétrécie, il n'est pas surprenant que, semblable à l'enfant qui prétend faire à son père la leçon qu'il vient d'en recevoir, on se heurte à l'impossibilité d'une dialectique réelle ou d'une logique morale,

3° Toutefois, autant il faut se défier de cette idolâtrie qui sacrifierait la vie et la pensée en acte à la mécanique par laquelle on en décrit, avec des traits grossis et raidis, les formes souples et mouvantes, autant il importe de comprendre le sens et l'utilité de la logique abstraite, d'en justifier et d'en éclairer le rôle. Elle n'est pas un pur ψεῦδος, ni une déception inintelligible de la nature : la nature ne fait rien en vain. Et ce n'est pas sans un dessein profond que s'opèrent cette dénaturation verbale et cette

apparente falsification de la dialectique concrète au profit d'un formalisme abstrait. Car cette logique de l'*ἀντίφασις* est à la fois : obstacle utile, épreuve salutaire, tremplin nécessaire, pour le développement de la vie morale.

Obstacle, et obstacle utile. Car cette façon prématurée et grossissante de nous proposer toutes choses *sub specie substantiæ* comme soumises à la loi d'identité et de contradiction, est la manière rapide et économique dont la conscience distincte émerge du monde, en se prenant à des objets séparés et à des types génériques, par un démenti souvent téméraire à la continuité des phénomènes. Point de connaissance nette, prompte, précise, exprimable sans cet artifice spontané qui morcelle l'unité du donné, établit des oppositions, et constitue des entités discrètes qui comportent l'application des procédés logiques, dans une sorte de phénoménologie ontologique ou d'atomisme intellectuel : c'est ce travail de simplification implicite qu'explicite le syllogisme ; et son apparente rigueur, reposant sur l'hypothèse théoriquement fausse et pratiquement utile des identités partielles, n'est qu'une approximation, mais indispensable aux premiers linéaments du langage, du positivisme pratique, et de la science. Ainsi cet artifice naturel qui semble voiler ou dénaturer le réel comme un prisme interposé, n'est donc un obstacle que pour hâter le développement de la conscience psychologique, et pour susciter l'épreuve de la conscience morale.

Épreuve, en effet, et épreuve salutaire. Car nous avons sans cesse à nous défendre contre le dogmatisme décevant des sens et de l'entendement, et à pratiquer en fait, sans même avoir besoin d'en connaître aucune formule théorique, les conclusions de l'esthétique et de la dialectique transcendentales. Mais en même temps ces concrétions logiques, si factices qu'elles soient, servent de point d'appui fixe ou même d'enjeu pour l'option immédiate et la décision radicale du vouloir; elles préparent, en conférant au relatif le caractère d'un absolu, le prix infini de nos sacrifices apparents et de nos gains réels, la responsabilité meurtrière de nos gains apparents et de nos pertes réelles : par ce qu'elles ont de précaire comme par ce qu'elles offrent de solidité provisoire, elles sont donc à la fois une mise en demeure d'exercer le pouvoir critique de l'esprit pour nous faire sortir du donné, et un tremplin pour l'élan des résolutions qui engagent la destinée humaine, jusqu'à la seule alternative absolue ou antitypie réelle, celle de nos fins dernières.

Tremplin indispensable. Car, par ce qu'il a d'acosmique, le principe de contradiction nous stimule invinciblement à émigrer de ce monde où notre pensée et notre action ne sont pas toutes. Mais en même temps, par l'effet du caractère absolu que confère la réflexion aux divers objets et aux alternatives opposées qui s'offrent à notre choix, l'option, même sous les espèces du relatif, peut à tout étage devenir décisive comme une solution ontolo-

gique. En sorte que, en exprimant symboliquement la nécessité finale d'une option absolue, le principe de contradiction, par ses applications artificielles, suppose en quelque façon que le passage à la limite est perpétuellement opéré et que cette option suprême peut, à tout moment et à propos de tout, se trancher *hic et nunc* : par la disposition où nous sommes d'attribuer à des intérêts infimes ou à des objets subalternes une importance souveraine, tous nous avons donc, si haut ou si bas que nous nous placions dans l'échelle des intelligences et des volontés, *notre* problème à résoudre ; et tous nous trouvons, dans notre logique absolutiste, le mouvement nécessaire pour franchir l'ordre empirique et l'ordre intellectuel, pour poser *le* problème total, pour déterminer notre rang dans l'ordre de la moralité, pour nous constituer dans l'être, dans l'être que nous nous mesurons à la taille de notre cœur, par ἔξως ou στέρησις.

Rattachée à ses origines vitales, subordonnée à ses fins morales, la logique de l'ἀντίφασις recouvre ainsi sa vérité relative, son rôle naturel, sa légitimité subalterne. Mais il ne faut pas l'isoler ; car il n'y a point de logique purement formelle puisqu'il n'y a point d'idée qui ne soit un acte, point de pensée qui ne soit pensante, point d'analyse qui ne se fonde sur une synthèse mentale ; et c'est même pour cela que le syllogisme est instructif : l'accord formel de la pensée-pensée avec elle-même, implique un travail d'adéquation matérielle de la pensée-pensante qui

cherche tout son contenu. Et puisque toute pensée est acte, puisque tout acte est initiative et synthèse, la logique idéologique n'est qu'une expression partielle de la dialectique en action. Si l'objet défini par l'entendement et si les lois de cette pensée réfléchie imposent à notre conscience leur netteté rigoureuse et leur exclusivisme, c'est là le symbole abrégatif d'une opération plus profonde et plus compliquée : la logique formelle est le phénomène objectif et inadéquat de la dialectique réelle.

III. — Considérer, non plus les rapports de concepts et de termes abstraits sans support vital et sans dedans subjectif mais les relations d'actes, d'états, de faits assimilés ou éliminés par un organisme qui combine, compense, digère, ce sera donc passer d'un point de vue artificiel au point de vue de la vérité vivante. Mais comment un tel travail d'incorporation, de tassement ou d'élimination peut-il être précisément appelé « Logique », c'est-à-dire au fond « Raison régulatrice et déterminante, λόγος », c'est ce qui reste à éclairer.

En dernière analyse ce qui nous était apparu comme la source originelle et la lumière initiale de toutes les déterminations logiques, c'est la décision réfléchie et volontaire qui a tranché les mille possibilités de l'avenir et les a fixées dans l'unité immuable et dans l'être d'un acte, — d'un acte passé, mais qui subsiste en nous et dont nous restons solidaires. Or, toute décision qui se réalise est

à la fois prise de possession et privation de quelque chose : nous sommes toujours plus ou moins ce qu'est notre action ; ce que nous faisons nous fait ; ce que nous ne faisons pas contribue également à nous définir. Il y a là un déterminisme qui, enveloppant tous les emplois possibles de la pensée et de la liberté, exprime une liaison à la fois intelligible et réelle de tous nos états, compose de notre vie un problème unique, et requiert une solution intégrale. Quel en est le principe élémentaire, quelles en sont les lois ?

1° La notion de la *στέρησις*, ainsi que déjà le remarquait Aristote, implique la privation de quelque chose qui serait dû ou naturel, et dont la possession était acquise ou pourrait ou devrait l'être. Or, du moment où une exigence est enracinée dans la nature d'un agent, soit qu'il la satisfasse, soit qu'il la refoule ou la méconnaisse, toujours elle porte des suites, toujours elle déroule des conséquences corrélatives aux emplois contraires de l'activité, toujours elle sert de point de comparaison fixe et de terme absolu du jugement, lorsqu'il s'agit d'apprécier la solution du problème posé par la vie, selon une loi immanente à la vie même.

Tandis que l'*ἀπόφασις* supprime le concept nié sans qu'il en reste de trace, la *στέρησις* laisse dans la puissance qui pouvait le réaliser le stigmate de l'acte exciseur. Et l'*ἔξις* qui suit n'est pas identique à l'*ἔξις* qui précède la *στέρησις*. Les rapports des idées se tranchent par oui et

non; et tout est dit : c'est comme une géométrie plane où deux lignes se coupent en un seul point. Les relations réelles sont organiques à l'infini, toujours infailliblement répercutées et intégrées.

Ce n'est pas tout. Nos exigences virtuelles et nos dispositions requérantes qui servent de ressort à la logique de la vie ne sont pas bornées, comme l'instinct animal, à un nombre restreint de combinaisons. « L'homme est toute nature »; rien ne lui est étranger ou indifférent; ou plutôt ce qui n'intéresse en rien son action, il ne le connaît pas; rien donc en lui n'échappe, si l'on peut dire, à l'ἔξις et à la στέρησις. Tout ce qu'il fait et tout ce qu'il ne fait pas contribue à le constituer; tout, par là, entre dans le système de son organisme dialectique. Et puisque les déterminations de la logique abstraite sont un extrait de l'activité spontanément orientée en nous par la nature ou une expression de nos tendances originelles projetées dans le miroir de la pensée réfléchie, une dialectique vraiment complète ne saurait se restreindre au formalisme logique : sans doute l'abstraction confère à ces notions déracinées un caractère de nécessité; mais ce n'est qu'une nécessité extrinsèque et transcendante puisque, enfin, les paralogismes et les sophismes violent les lois formelles de la pensée; et ces erreurs sont pourtant des pensées et des pensées vivantes. Nous avons donc besoin d'une logique réelle qui contienne ce que la logique formelle exclut comme s'il n'existait pas,

d'une science qui retrouve, par la réflexion, le *nexus* de tous les états et de toutes les erreurs mêmes, la loi intrinsèque, la norme immanente qui rende intelligibles tous les développements opposés de la vie, et les juge absolument, en comprenant même ceux qu'elle ne saurait absoudre. Il y a une logique du désordre.

C'est cette chaîne intime qui compose essentiellement la *Logique réelle*, et dont la *Science logique* doit tendre à égaler le contenu et à dégager les lois : logique exquise et imperturbable qui, dans son calcul, n'omet jamais aucun élément de la solution, et qui, quelles que soient les données, tisse sa trame indélébile ; logique universelle, qui embrasse toutes les singularités et les approximations de la casuistique, toutes les complications que prépare la collaboration de la nature et de la liberté ; logique infiniment équitable et exacte, puisqu'elle est la loi doublement intérieure à la vie spontanée et à l'activité volontaire, *norma sui* ; logique lumineuse, puisque, à travers les obscurités de notre destinée présente, elle ne tend qu'à exprimer la relation de ce que nous pouvons et devons avec ce que nous voulons et faisons, pour éclairer d'avance la justice finale de notre sort ; logique qui seule mérite en propre ce nom tout court, puisque la science qui l'a à demi usurpé n'en est qu'un résidu partiel et qu'un aspect détaché.

2° Si tel est l'objet élémentaire de la Logique et sa matière première, comment revêtira-t-elle la forme

scientifique? Quelles seront, devant la réflexion, les lois du processus logique de la vie?

Loi de l'alogisme initial et du polylogisme spontané.

La sensibilité et la raison humaine sont des instruments universels; et c'est là d'abord ce qui explique la diffusion et l'anomie apparente de la vie réelle, les palinodies ou les contradictions fréquentes qu'on note dans les caractères saisis sur le vif. Mais l'anarchie première qui tient à la multiplicité naturelle des puissances vitales et des aptitudes mentales, au polyzoïsme et au polypsychisme du composé humain, n'empêche pas la cristallisation de s'opérer. Tous nos états, que nous les nommions subjectifs ou qu'ils nous apparaissent comme objectifs, sont, en définitive, liés à notre diathèse mentale, diathèse à la fois générique et individuelle, qui sert de fond sous-jacent et de tain réfléchissant à tout ce qui est senti ou désiré, perçu ou voulu, repoussé ou épousé par nous. Le chaos initial tend donc à l'ordre, et à un certain ordre singulier, qui s'organise grâce à ce mélange de l'instinct qui détermine la vocation personnelle et de la réflexion qui devient le principe des décisions, des mérites ou des fautes volontaires. En sorte que, d'un côté, grâce à la partialité profonde de notre idiosyncrasie, nous tendons à constituer un système que nous croyons exclusif et clos; mais, d'un autre côté, ce travail de synthèse coordinatrice n'est jamais fait d'emblée, jamais entièrement achevé, même après une longue vie d'unification et de

conversion méthodique : si bien que cohabitent en nous et se compénètrent des états qui, devant la réflexion, sont incompatibles et qui révèlent leur présence longtemps après que le raisonnement ou la volonté ont tenté ou même présumé de les réduire, de les mâter ou de les absorber.

Loi de la solidarité des forces discordantes. La cristallisation, tour à tour ou simultanément spontanée et volontaire, qui détermine peu à peu les linéaments de chaque personnalité selon une loi de croissance logique et de spécification interne, ne supprime ou ne néglige aucun des éléments fournis et imposés par la nature. La dynamogénie de nos idées et de nos sentiments forme un ensemble total et indissoluble. Nous ne nous séparons pas de nous-même. Les tendances refrénées demeurent pour marquer le sens, pour déterminer le prix, pour alimenter la vie des triomphatrices : en sorte que rien ne semble inhibé et exclu de nous sans être inclus et employé; rien n'entre en nous qui ne sorte à certains égards d'une prédisposition intime; rien ne sort de nous qui n'y pénètre plus profondément. Des deux ou multiples contraires aucun ne survit solitaire à l'option et à l'acte : il y a réalité nouvelle; car une idée réalisée n'est pas la même que seule, avant d'avoir été opposée et préférée à d'autres. La résultante de l'activité humaine ne se développe donc pas sur la ligne marquée par l'idée simple et claire que nous croyons peut-être suivre seule :

la logique de la vie se déploie sur la diagonale du parallélogramme de toutes les forces concurrentes et solidaires. Et c'est pour cela que souvent, que toujours nous aboutissons là où nous n'avions pas exactement prévu que nous irions, là où la dialectique abstraite et monoïdéique, avec son dessin linéaire, ne nous aurait pas conduits : si bien que l'action nous révèle toujours du nouveau, et que sa logique dépasse toute déduction analytique.

Loi des compensations. Dès lors ce qui importe, c'est de viser où il faut pour tenir exactement compte des résistances et des compensations qui détermineront l'orientation de la diagonale, de même que, pour atteindre le but, on vise plus haut que la cible lointaine. La difficulté méconnue de l'éthique tient précisément à ce que cette science du tir moral suppose une balistique appropriée à chaque vocation, à chaque caractère, à chaque occasion, — casuistique qu'il importe de substituer à la casuistique objective et *omnibus*, dont les abstractions et les approximations périlleuses tendaient à faire croire que nous avons tous les mêmes obligations, les mêmes lumières, les mêmes forces, les mêmes excuses. Il s'agit au contraire de développer sans cesse en nous le sentiment de notre originale destinée et de notre incomparable responsabilité : salutaire inquiétude sans laquelle nous risquons d'ensevelir la vie morale dans le *tout fait*, dans la routine et les généralités,

dans le subterfuge, dans les échappatoires jurisprudentielles. La logique de la vie doit conjurer ce péril, en révélant, d'une part, l'insuffisance ou l'insignifiance des déterminations abstraites et des codifications tout entières bâties avec des idées et par des idées, en montrant, d'autre part, l'édification progressive de notre caractère moral à l'aide de tous les éléments compensateurs dont aucun ne saurait être totalement absent de la solution finale : c'est ainsi que nous pouvons contribuer au bien par tout le mal qui est en nous, au prix du sacrifice de tendances qui paraissent radicalement éliminées, et dont nous ne comprenons que plus tard que leur sève a nourri notre action et qu'elles sont simplement transfigurées et converties, par la privation d'un plaisir passager, en joie durable.

Détermination d'un critère logico-éthique. « Mais, objectera-t-on, si dans tous les cas possibles tout est employé, si la logique de la vie implique cette réintégration définitive de toutes les formes de la pensée et de l'activité dans l'absolu du déterminisme, n'en revient-on pas à l'abolition de la morale ? » Non. Sans doute toute décision exécutée, en donnant quelque chose, ôte quelque chose à l'agent : il y a donc toujours simultanément κτήσις et στερήσις. Toutefois, les solutions contraires ne sont pas de même sens ou de même signe. Les unes sont positives dans la mesure même où elles réalisent l'idée essentielle de notre être et subordonnent les divers élé-

ments à cette unité directrice; les autres sont privatives, en ce sens qu'elles déconcertent notre ordonnance virtuelle et requise. La Logique n'a pas pour rôle de suivre dans le détail concret l'application des règles qui gouvernent le développement actuel de notre destinée; mais elle a à discuter pour ainsi dire algébriquement les diverses possibilités de solution négative ou positive, et à décrire le cadre rigide sur lequel s'appuie, dans lequel se déploie le libre jeu de l'action humaine en tenant compte du signe + ou du signe — que chaque $\kappa\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ ou $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ comporte par rapport à l' $\epsilon\lambda\iota\varsigma$ primitive, abstraction faite des valeurs variables de ces inconnues. Puisque la liberté nécessairement engendrée en nous par la dialectique spontanée de la vie porte nécessairement des conséquences, sans être nécessitée elle-même, c'est ce dynamisme antécédent, concomitant et consécutif à la liberté que la logique doit éclairer. Par là, la vérité logique se trouvera définie l'accord de la pensée et de la vie avec elles-mêmes, non plus au sens purement idéologique, mais au sens concret et selon les requêtes ou les créances de la vie intérieure : s'atteindre, entrer en *possession* de soi, s'égaliser explicitement, tel qu'on est dans le concret implicite, c'est le travail que stimule et que juge la logique intégrale; et c'est cette cohérence du contenu total qui est le *genre* dont l'accord formel n'est qu'une *espèce*. La logique est la science qui exprime la formule de solution qu'on n'aurait qu'à calculer, une fois les

inconnues remplacées par les données concrètes, pour mesurer le degré de réalisation de notre adéquation avec nous-même; elle contient donc en germe la sanction intelligible et souverainement juste de la conscience éclairée pleinement sur elle-même.

Loi de la réintégration finale ou de la perte totale.
Puisque toute action décidée nous partialise, mais en des sens opposés, tantôt donc c'est une mortification enrichissante, tantôt une meurtrissure et un appauvrissement. Il ne s'agit plus seulement de la confrontation et de la combinaison d'intérêts relatifs ou de motifs particuliers; car nos actes ne sont moraux que si, amortissant la force intrinsèque des tendances naturelles, nous cherchons en eux non des biens ou des maux, mais le bien ou le mal, l'ordre divin ou l'égoïsme humain; que si, en un mot, nous les subordonnons au principe acosmique d'identité et de contradiction pour les exprimer en propositions qui comportent les oppositions logiques. C'est donc l'apparence intellectuelle qui, comme une hausse placée devant nos visées, fournit par son exclusivisme même la matière du sacrifice absolu sans lequel il n'y a point de morale. Les choses, elles, ne sauraient être l'objet que de sacrifices apparents et très relatifs : seule l'intervention du principe de contradiction nous permet et nous force d'entrer en *possession* d'une vie suprasensitive et supra-rationaliste. D'où cette double vérité : si l'exclusion idéale paraît absolue, c'est que la solution réelle est en

effet décisive et radicalement tranchante; si l'action humaine s'établit dans l'absolu d'une *ἐξίς* ou d'une *στέρησις*, c'est par la médiation du principe formel de contradiction. Il semblait au début que Logique et Morale fussent hostiles ou au moins étrangères : on voit que la logique méconnaît ses origines et perd son sens légitime si on ne l'enfonce pas au cœur de la morale, et que la morale n'est plus elle-même si elle ne participe aux rigueurs de la logique formelle. La science des mœurs, l'éthique naturaliste, l'éthique rationaliste ne sont pas des *Morales morales* faute d'avoir analysé jusqu'au bout le complexe et les exigences solidaires de la pensée et de la vie. Seule la mortification réalise la contradictoire du non-être, et par une sorte d'expérience métaphysique produit notre être dans l'être; la solution antagoniste le réaliserait dans la privation, laquelle n'est pas l'inexistence. Car, à la différence de la logique intellectuelle qui se borne à affirmer l'égalité abstraite au regard du possible et l'incompatibilité formelle des solutions opposées, la logique morale, tout en justifiant cet exclusivisme dont elle manifeste l'utilité, le dépasse, parce qu'au fond de toutes les solutions possibles reste un même sujet d'inhérence au regard duquel elles sont inégales et de signe contraire. Par là se trouve vérifiée cette vue d'Aristote : la substance, l'être véritable, l'être moral admet les contraires, mais n'a point de contraire. En ce sens, la réalité métaphysique échappe aux déter-

minations logiques de l'entendement, et il faut restituer au principe réel de contradiction la formule originelle de Parménide mais tout autrement interprétée : le non-être n'est pas, ni en soi ni pour nous ; l'être moral ne meurt pas ; et, au point de vue réel, ce n'est pas l'*ἀντίφασις*, c'est la *στέρησις* positive qui est l'extrême opposé de l'être.

Les embarras qui s'offraient à nous, dès le début, semblaient insolubles : au point que l'expression de « Logique morale », insolite et même choquante, ne paraissait pas pouvoir supporter l'examen ; au point que d'instinct on s'était détourné de la question ou qu'on avait omis de voir qu'il pouvait y en avoir une ; au point même qu'après une première confrontation des termes, le problème semblait ne pouvoir être légitimement posé. Dès lors ne devait-on pas conclure que la Logique est et reste chose purement intellectuelle sous peine de compromettre la science éthique ou de se ruiner elle-même ? — Peut-être en juge-t-on maintenant d'autre sorte ; et l'expression de *Logique morale*, qui avait pu apparaître comme une analogie lointaine ou une contestable métaphore, se trouve-t-elle doublement justifiée : non seulement en effet elle désigne bien *stricto sensu* cette solidarité naturelle et nécessaire de l'acte avec ses conséquences les plus lointaines ou les plus imprévues, et cette irrésistible végétation de la vie volontaire qui enveloppe dans son déterminisme toutes les répercussions extérieures ou intimes de nos résolutions ; mais *lato sensu* elle indique également

bien le caractère dominateur de la Dialectique tout entière, pénétrée qu'elle est des exigences de la vie pratique et de l'inspiration morale. On ne s'est donc pas borné ici à la défendre contre les rigueurs de la logique intellectuelle; il a fallu reprendre l'offensive et montrer que celle-ci n'est qu'un extrait partiel et subalterne de celle-là. Il a suffi, pour manifester le principe élémentaire de cette vie logique de l'esprit, de remettre l'abstrait pensé en contact avec la pensée pensante et agissante; car de la façon dont nous prenons conscience, c'est-à-dire dont nous avons réellement connaissance des notions logiques et dont nous les pensons *in concreto* ressortent l'interprétation seule légitime et l'usage seul normal qu'il convient d'en faire. Ce rôle, c'est moins encore de nous faire comprendre que de nous faire réaliser ceci : du moment où l'idée de la contradiction intervient comme un principe de discernement qui éclaire la conscience dans la vue ou l'appréciation des objets proposés à notre activité, un problème est posé, un absolu est en jeu, non pas dans la pensée abstraitement et spéculativement, mais par la pensée pratiquement. Et c'est parce qu'un tel problème se pose en nous que le principe de contradiction prend la netteté et l'empire qu'il a. La logique morale est ainsi la porte d'accès et demeure l'idée directrice ou l'âme de la Logique générale, logique dans laquelle les normes rigides d'Aristote ou de Kant seraient assouplies et expliquées, comme la géométrie d'Euclide

peut l'être par une Géométrie générale, logique qu'il reste à constituer, en y faisant entrer à son rang subordonné cette logique idéologique, utile et vraie tant qu'on la considère comme un moment dans le développement d'une dialectique intégrale de la raison vivante, mais périlleuse ou même fausse si l'on méconnaît que l'ἀντίφασις n'est qu'un symbole inadéquat de la στέρησις.

SOCIOLOGIE ET ACTION SOCIALE

Par C. BOUGLÉ,

Professeur de philosophie à l'Université de Toulouse.

Parmi les défiances que rencontre la Sociologie, il en est qui paraissent suscitées par le souci de l'action. On semble parfois craindre sinon les résultats de la science nouvelle, au moins ses postulats, ses tendances, son esprit : la conception du monde social qu'elle voudrait inoculer aux intelligences pourrait, dit-on, endormir les volontés ; elle préparerait des excuses à toutes les formes de la paresse.

Et, en effet, ne prétend-elle pas traiter les faits sociaux « comme des choses », c'est-à-dire, sans doute, considérer comme quantité négligeable tout ce qui découle de l'activité des esprits, et concevoir, pour en construire la science, une société sans âme ? N'est-ce pas son ambition que de découvrir, sous l'agitation superficielle des individus, les « lois naturelles », inconscientes et irrésistibles, qui mènent l'évolution des peuples ? Nos pensées et nos

volontés, nos tendances et nos croyances ont-elles à ses yeux une autre réalité que celle du nuage, de l'ombre ou du reflet, puisqu'elle fait tout dériver des « conditions matérielles » de la vie sociale? — A quoi bon, dès lors, faire effort pour nous réformer et réformer les autres? Le souffle des bouches humaines peut bien rider la surface miroitante des fleuves; non modifier la direction de leurs courants profonds.

L'action légale ne se justifiera sans doute pas plus aisément, devant la sociologie, que l'action proprement morale. N'a-t-on pas dénoncé, au nom des sciences sociales, « l'erreur du XVIII^e siècle », c'est-à-dire la croyance à la vertu mystique de la législation. On s'imaginait alors que l'humanité pouvait être transformée par décrets. Le « siècle de l'histoire » nous a rappelé que les sociétés ne sont pas des matières amorphes et ductiles. Elles sont bien plutôt des organismes définis, à qui leur structure intime impose des conditions d'existence déterminées; et la volonté du législateur s'émousse ou se brise contre les exigences de leur nature. C'est pourquoi, si celui qui pense réformer la société en convertissant ses semblables n'est souvent qu'un rêveur impuissant, celui qui la pense réformer en les contraignant n'est souvent qu'un fou dangereux.

En deux mots : l'action légale est aussi stérile que l'action morale. La méthode de la contrainte collective ne vaut pas mieux que la méthode des conversions indi-

viduelles. Les idées et les lois sont impuissantes. Telles seraient les conclusions où la sociologie serait conduite, par son respect de la force des choses.

*
* *

Que la sociologie ait dû être longtemps suspecte à ceux qui espèrent en la puissance de l'esprit, cela est naturel; car il est vrai qu'on a cru d'abord nécessaire, pour constituer une science des sociétés, d'éliminer du champ de cette science tout ce qui occupe le champ de la conscience, de négliger méthodiquement l'intervention de l'activité spirituelle, ou même de nier systématiquement son efficacité. On ne concevait la science de la société que sur le modèle des sciences de la nature; on chercha donc à se servir du moule, sinon du métal, qui avait servi aux naturalistes. C'est ainsi que l'on assimila la constitution ou l'évolution des sociétés à la constitution ou à l'évolution des organismes; et l'on crut qu'il suffisait, pour obtenir des types et des lois sociologiques, de décalquer, pour ainsi dire, les types et les lois biologiques. Ou bien on essaya de rattacher directement les phénomènes sociaux à leurs substrats vitaux; on fit dépendre la destinée des peuples de la constitution des races, et on se flatta ainsi de réduire l'histoire humaine à un « processus d'évolution biologique ». Ou encore, parmi les phénomènes sociaux, on attribua la première place et le rôle dominateur à ceux

qui semblaient, pour une raison ou pour une autre, les plus apparentés aux phénomènes matériels; et c'est ainsi qu'on voulut tout déduire des formes de la vie économique. La philosophie de l'histoire matérialiste, l'anthroposociologie, la sociologie biologique répondaient, en ce sens, à une même visée; elles essayaient, chacune à sa façon, de constituer une science sociale en dehors de l'esprit.

Mais leur développement même n'a-t-il pas suffisamment démontré la mauvaise direction de leur effort commun?

La philosophie des races est celle qui a laissé voir le plus clairement l'étroitesse de sa base. Elle s'est montrée incapable d'établir une relation intelligible entre la structure des corps et la structure des sociétés. Comment cela aurait-il produit ceci? C'est ce qu'elle ne pouvait expliquer. L'histoire contrecarrait d'ailleurs ses recherches et brouillait en quelque sorte ses cartes. Entre les grandes divisions historiques et les divisions ethniques on ne pouvait suivre, en effet, aucun parallélisme. On voyait une même race se distribuer chez des nations diverses; et chez une même nation des races diverses se concentrer. Il était clair que les unités sociales n'étaient nullement asservies aux communautés de sang; les idées prouvaient leur force en réunissant ceux que les races auraient dû séparer, comme en séparant ceux qu'elles auraient dû réunir.

La même force devait faire éclater les cadres de la sociologie biologique. Il fallut bien constater, en effet, que l'évolution des sociétés était loin de suivre fidèlement le chemin tracé par l'évolution des organismes. A mesure que les sociétés se perfectionnent, ne dirait-on pas, bien plutôt, qu'elles se « dénaturent » ? Certes, dans les sociétés comme dans les organismes, le progrès paraît avoir pour condition la division des travaux. Mais que cette division est loin d'imprimer, au monde humain, les différenciations tranchées des corps vivants ! Ici la cellule est comme rivée à sa fonction et emprisonnée dans l'organe. Les cellules sociales, au contraire, peuvent remplir successivement ou même simultanément des fonctions diverses, et participer à diverses associations. S'il est vrai que, par certains côtés, elles se spécialisent et par conséquent se distinguent de plus en plus les unes des autres, il est vrai en même temps qu'elles s'imitent et de plus en plus s'assimilent les unes aux autres. Bien plus, quelque différenciées qu'elles puissent être en fait, ne sont-elles pas capables de se poser comme égales « en droit » et d'exiger, en conséquence, telle ou telle modification de l'organisation spontanée des sociétés ? Qu'est-ce à dire sinon que les idées interviennent dans la trame des lois naturelles pour tendre des fils inattendus et imposer des dessins nouveaux ? Était-il donc possible d'oublier plus longtemps, pour constituer une science des sociétés humaines, que leurs éléments composants

sont des êtres critiques, c'est-à-dire capables de confronter la réalité avec leur idéal, et d'opposer, aux tendances de la nature, les exigences de leur raison?

On devait s'apercevoir en même temps que le « matérialisme » n'offrait à la philosophie de l'histoire que des formules équivoques ou des vues rétrécies. D'abord les conditions de la vie économique, par lesquelles on prétendait déterminer toutes les formes et tous les produits de la vie sociale, étaient-elles bien des conditions « matérielles »? Les besoins des hommes sont avant tout des faits de conscience; ils n'agissent que dans la mesure où ils sont sentis; ils n'entraînent l'histoire qu'en aiguillonnant les âmes. Et s'il est vrai qu'ils traduisent dans notre conscience ce qui manque à notre organisme et qu'en ce sens ils sont matériels, il faut ajouter que leur intensité et leur direction même sont profondément modifiées par les représentations dont notre conscience est préoccupée. Ne sont-ce pas elles qui définissent pour nous le *standard of life*, déterminent le « minimum décent », classent les satisfactions légitimes, normales, naturelles, et fixent ainsi, à chaque moment de l'histoire, l'étiage de l'activité économique? D'un autre côté, les formes de la production des richesses dérivent sans doute des transformations que nous imposons à la matière; mais ces transformations elles-mêmes que sont-elles, sinon des œuvres de l'intelligence? Il suffisait donc de creuser au pied de l'arbre matérialiste pour y décou-

vir des idées. Des idées créent les organes de la vie économique; des idées déterminent ses besoins. Ajoutons que des idées encore influent, pour les seconder ou les contrarier, sur ses conséquences. Ce n'est pas en effet directement et comme mécaniquement, par la force de la vapeur ou de l'électricité, que les machines ont bouleversé les sociétés occidentales. Pour qu'elles tendissent à la division en classes antagonistes, encore fallait-il que leurs effets fussent en quelque sorte canalisés par certaines formes juridiques : sous d'autres régimes, avec d'autres systèmes d'appropriations par exemple, auraient-elles provoqué les mêmes ébranlements? Les rayons que leurs foyers envoient au monde social ne lui arrivent que déviés par les prismes du droit, qui sont comme autant d'idées cristallisées. Ici encore, entre les choses et la société s'interpose le travail de l'esprit.

Il semble donc que dès qu'elle veut ouvrir quelque avenue dans la forêt des faits sociaux, la science sociale retrouve, sur son chemin, les fantômes qu'elle avait d'abord pourchassés. Il n'y a pas de faits sociaux sans faits de conscience. Les forces qui font non seulement coexister mais concourir et coopérer les hommes, celles qui les poussent à régler, à consolider ou à réformer leurs relations mutuelles ne sont pas des forces extérieures ou mécaniques; ce sont des forces psychologiques. Le monde social ne subsiste et ne se meut qu'à la chaleur des désirs et à la lumière des croyances. L'unité

d'une famille, d'une cité, d'une nation tient à la communauté de certains sentiments. La façon dont les choses y sont recherchées, les fonctions hiérarchisées, les droits reconnus dépendent de l'idée qu'on s'y fait de la valeur des choses, des fonctions, des personnes. Que ces idées varient, que ces prestiges se déplacent, et la forme des institutions suivra et manifestera, comme une ombre fidèle, ces variations et ces déplacements. Les institutions nous apparaissent, dans ce sens, comme des projections de la conscience collective; on peut mesurer au mouvement extérieur des unes les mouvements intimes et profonds de l'autre. Et c'est pourquoi A. Comte avait le droit de dire que le mécanisme social repose en dernière analyse sur des opinions.

S'il est vrai, d'une manière générale, que la sociologie réintègre ainsi dans ses cadres l'activité spirituelle, est-il donc juste de prétendre qu'elle est faite pour décourager les énergies individuelles? Bien plutôt, si les phénomènes sociaux lui apparaissent dans leur fond comme des phénomènes mentaux, n'est-il pas logique que les questions sociales lui apparaissent aussi, dans une large mesure, comme des questions morales? Si le mécanisme social repose sur des opinions, nous devons donc, pour réformer ce mécanisme, réformer les opinions d'abord, et frapper les esprits pour atteindre la société.

Il est vrai que la sociologie nous présente la transformation des sociétés comme liée aux transformations de la

« conscience collective ». Mais, en construisant le concept de conscience collective, les sociologues ont-ils donc posé une chose en soi, une réalité toute extérieure aux consciences individuelles, et sur lesquelles celles-ci n'auraient aucune prise? Elle ne saurait avoir d'autre siège que les choses ou les esprits. On a pu dire que la conscience collective git, en un sens, dans les choses, que les idées dorment dans les livres, les codes, les monuments. Mais des livres qui cesseraient d'être lus, des codes qui cesseraient d'être appliqués, des monuments qui cesseraient d'être admirés pèseraient-ils encore sur la destinée des civilisations? Les idées endormies dans les choses extérieures ne sauraient donc agir que si elles sont incessamment réveillées par les individus. D'autre part, si les notions, les méthodes, les tendances communes aux individus composent bien une réalité propre, que nous avons le droit de désigner d'un mot spécial, qui a dit que ces notions se penseraient, que ces tendances se réaliseraient, que ces méthodes s'appliqueraient toutes seules, indépendamment de l'activité des esprits? On a abusé des mots lorsqu'on a attribué à la sociologie la prétention de faire vivre une université sans professeurs, une armée sans soldats, une société sans individus. *Est Deus in nobis*. La conscience collective ne vit que dans et par les consciences individuelles. Nous sommes les instruments de sa conservation, et par suite nous pouvons être les instruments de sa transformation. Ses traditions ne subsistent

que par notre respect; elles peuvent donc évoluer par notre audace. Si nous réussissons à renverser, en nous-mêmes et dans les autres, telles idées communément acceptées sur la valeur des choses, des fonctions ou des personnes, n'inaugurons-nous pas l'un de ces déplacements de prestige qui sont capables de bouleverser les rapports sociaux? Qui sait jusqu'à quelles profondeurs l'imitation portera notre invention? En ébranlant les pierres une à une, n'ébranlerons-nous pas tout l'édifice? Puisque la force des idées est un des moteurs des civilisations, toute action morale est grosse de transformations sociales imprévues.

*
* *

Est-ce à dire que, pour la réforme des sociétés, il suffise de la prédication des idées? Pour changer la face de la terre, suffit-il de jeter au vent la bonne parole? Est-ce le seul moyen d'action dont nous disposions, et le seul dont nous ayons besoin?

Réfléchissons seulement sur les conditions de la formation des idées sociales : nous comprendrons en quel sens et pour quelles raisons l'intervention organisée de la collectivité peut et doit seconder les initiatives isolées des individus.

L'expérience de l'action morale nous fera déjà toucher, sans doute, les limites de sa puissance. Lorsque nous cherchons à répandre des idées, ne sommes-nous pas

frappés de la facilité avec laquelle certaines se propagent, comme une onde sonore sur une mer calme, tandis que d'autres se brisent, dès l'abord, contre on ne sait quelles murailles invisibles? La vitesse et la direction d'un mouvement ne dépendent pas seulement de l'émission, mais des milieux traversés; et si nous n'avons pas pour nous la collaboration des milieux, notre élan initial est vite ralenti. Notre parole peut bien soulever un instant les âmes réunies; mais nous constatons d'ordinaire que, sitôt dispersées, elles retombent dans leurs errements. Nous avons alors le sentiment qu'il y a, en effet, une « force des choses » capable de se dresser devant la puissance des idées.

Analyser cette force des choses, à ce vague sentiment de son existence, substituer une connaissance précise de ses éléments et de ses modes, telle est justement la tâche de la sociologie. En nous montrant les âmes individuelles plongées en quelque sorte dans le milieu social et soumises à ses fluctuations, en analysant les impressions, les suggestions, les obligations auxquelles, de par les formes mêmes de ce milieu, elles se trouvent quotidiennement exposées, la sociologie nous permet de mesurer et de dénombrer les influences diverses qui les enveloppent. Cette atmosphère familière a sa pression propre. Les idées directrices des civilisations ne sont pas des divinités tombées du ciel, qui agiraient sur tout, et sur lesquelles rien n'agirait. Et si le travail solitaire des pen-

seurs contribue pour une part à les former, il faut constater qu'elles subissent, plus directement encore et surtout plus constamment, les inspirations générales de la vie de tous les jours. Les formes que la constitution sociale impose à cette vie sont comme autant de moules naturels pour la conscience collective.

Ainsi s'expliquent les sourdes résistances qui enraient la marche des doctrines, ou les poussées secrètes qui la secondent. Les missionnaires catholiques ou protestants ont unanimement constaté la difficulté d'implanter le christianisme dans les âmes hindoues. C'est qu'entre les réalités sociales que la vie quotidienne impose à ces âmes et le système idéal que le christianisme leur propose, il n'y a pour ainsi dire rien de commun. Habituéés qu'elles sont au spectacle d'un monde fragmenté par les castes et réfractaire à toute organisation centralisée, elles se familiarisent malaisément avec l'idée que l'univers est le royaume d'une Providence unique. C'est seulement dans les milieux où, sous l'action unifiante du gouvernement anglais, de nouveaux rapports sociaux se cristallisent lentement, que cette idée commence aussi à s'acclimater. L'essor du christianisme dans la civilisation occidentale n'avait-il pas été aidé par une situation analogue? En écrasant les pouvoirs locaux, en soumettant les races diverses à ses règles uniformes, l'Empire romain, remarque Eusèbe, semblait pétrir le monde, pour le préparer à la révélation du Dieu universel. Dans

nos sociétés contemporaines elles-mêmes, nous pouvons parfois saisir la chaîne cachée qui unit, aux modalités de nos groupements, les tendances de nos consciences. On a prouvé, par l'analyse des statistiques du suicide, que les courants d'idées pessimistes se portaient de préférence sur les points faibles des sociétés : par exemple ils affluent, et entraînent l'individu là où les différents groupements, familiaux ou religieux, politiques ou professionnels, qui devaient l'entourer et le soutenir, manquent de cohésion, d'organisation, d'intégration. De même on a rappelé que nos sociétés, caractérisées par le progrès des idées égalitaires, le sont aussi par la prédominance de certaines formes sociales : leurs unités composantes sont très nombreuses, très rapprochées et très mobiles, très semblables par certains côtés et très différentes par d'autres, réparties en des associations partielles très variées, et en même temps soumises à de puissants organes centraux. On a essayé de démontrer que toutes ces formes conspiraient en effet pour préparer insensiblement les esprits, par des voies diverses, directes ou détournées, au triomphe des idées égalitaires. Il est donc vraisemblable que si certaines idées « réussissent » dans une civilisation, c'est qu'elles y sont aidées et comme portées par les formes sociales dominantes ; c'est qu'il y avait, entre les unes et les autres, comme une harmonie préétablie. Le système mental des peuples porte nécessairement quelque empreinte de leur structure sociale.

U. P. M.

Quelles conséquences pratiques résultent de ces réflexions? — Certes, elles nous rappellent qu'un grand nombre de forces qui pétrissent les esprits échappent à notre prise directe. Entre elles et nous, c'est toute l'histoire qui se dresse. Le régime des castes a modelé et modèle encore aujourd'hui l'intelligence hindoue; or, les origines de ce régime se perdent dans les temps les plus reculés. Au moment où les clans qui composaient la première société hindoue, au lieu de s'agglutiner et de se fondre en des cités, comme il arriva pour nos premières sociétés occidentales, se replièrent en quelque sorte sur eux-mêmes, et se hérissèrent de prohibitions jalouses; c'est à ce moment même que se jouait la partie décisive : l'issue en devait peser sur toute l'organisation sociale et par conséquent, dans une certaine mesure, sur l'organisation mentale des Hindous. Sans remonter si loin, si nous voulons comprendre la prédominance du self-government en Angleterre, nous devons nous rappeler les caractères de la conquête normande et les rapports qui s'établirent dès lors entre le roi, les barons et le peuple. De même, l'histoire lointaine de notre royauté, de ses luttes contre la féodalité, de ses alliances avec le Tiers, nous livrerait la principale explication de ses tendances centralisatrices qui ont pressé, comme le remarquait Tocqueville, jusque sur la pensée de nos plus libres réformateurs. Souvent ainsi, les arbres à l'ombre desquels grandissent nos esprits plongent leurs

11-10-11

racines à des profondeurs où nous ne pouvons atteindre.

Mais du moins nous rendons-nous compte que si nous voulons libérer les esprits de la pression des formes sociales anciennes, il ne suffit pas de les exhorter éloquemment, il faut, autant que possible, leur procurer l'appui constant et comme la tutelle de formes nouvelles, et utiliser en ce sens la puissance réformatrice de l'action collective. De ce point de vue, nous comprenons la nécessité d'élargir le programme et de varier les méthodes de la pédagogie. Les enseignements proprement dits, les conseils et les objurgations ne sont sans doute que la minime partie de l'éducation; le pouvoir éducateur des situations qui nous sont faites par l'organisation sociale est autrement fort; car ses leçons, le plus souvent inaperçues, sont incessantes. L'éducation par les paroles, c'est le vent qui passe dans la forêt et n'ébranle qu'un instant les arbres; l'éducation par les situations, c'est la goutte d'eau qui tombe toujours à la même place et perce à la fin les roches. C'est pourquoi, si nous voulons agir sur l'esprit public, nous ne nous contenterons pas de nous attaquer directement aux idées; nous essaierons de changer les situations mêmes; nous réclamerons par suite des réformes générales de l'organisation sociale. Tout ce qui modifie l'intégration, la différenciation et la complication des sociétés, ou même leur densité et leur mobilité, les rapports intimes ou les relations extérieures de leurs éléments, est capable aussi de modifier l'état de la

conscience collective. Ce n'était pas sans raison que Gambetta célébrait les vertus civiques de la locomotive : la multiplication des communications sociales favorise sans doute le progrès des idées égalitaires. De même, on peut espérer que la reconstitution des groupements professionnels abaisserait le taux des suicides en rendant un idéal plus précis et plus prochain à nombre d'âmes désorientées. Il y a, même pour les crises morales, des médications externes. Et, dans la mesure où l'État peut, par son intervention délibérée, changer la structure des sociétés, la façon dont les choses y sont évaluées, les fonctions divisées, les droits répartis, il est maître de ces médications ; l'action de la collectivité sur les situations peut seconder l'action de l'individu sur les esprits ; la force des lois nous aidera ainsi à lutter contre la force des choses.

En nous conduisant à ces conclusions, remarquons que la sociologie ne rend nullement à l'État le pouvoir de transformer l'âme humaine directement et comme miraculeusement, d'un coup de baguette. Lui attribuer ce pouvoir, c'est oublier que les idées sociales tiennent à la terre par un système de fils invisibles : or, c'est justement à dénombrer et à suivre ces fils que s'emploie la sociologie. Elle espérera donc en une action indirecte bien plutôt qu'en une action directe du pouvoir public. Elle demande, non pas qu'il méconnaisse les conditions à l'influence desquelles les esprits sont soumis, mais qu'au contraire,

W. H. O.

pour agir sur les esprits, il agisse sur les conditions mêmes. Elle compte en un mot sur l'action légale pour aider l'action proprement morale, mais à la condition que l'action légale, bien loin de nier la science, soit elle-même fondée sur une connaissance scientifique. Les efforts de la sociologie, pour définir les dépendances intimes et les contrecoups lointains des différents phénomènes sociaux, sont en ce sens autant de travaux préparatoires à l'action. Ils élargissent la zone éclairée où l'on visera méthodiquement les conséquences désirées à travers les antécédents donnés. Ils hâtent le moment où les organes centraux des sociétés humaines, capables d'escouter enfin les effets normaux des différentes formes sociales, choisiront rationnellement, et non plus au hasard, les réformes nécessaires.

*
* *

En résumé, s'il est vrai que les âmes agissent sur les sociétés, il est vrai aussi que les sociétés agissent sur les âmes. Entre les consciences et les situations, entre les tendances intimes et les formes extérieures, entre les idées et les faits s'échangent de perpétuelles actions et réactions. Parce qu'elle avive en nous la conscience de ces actions et réactions incessantes, la sociologie n'excuse aucune des formes de la paresse sociale. Des deux thèses qu'elle a conciliées, elle déduit deux devoirs clairs : si

nous voulons ne rien négliger de ce qui peut hâter le progrès des sociétés, nous devons travailler à la fois à l'expansion morale des idées et à l'exploration scientifique des faits. Pour combattre la force des choses, ce n'est pas trop de deux tactiques : pendant que l'une abordera de front les âmes individuelles, l'autre les tournera, et les atteindra à travers les formes sociales : l'une ira du dedans au dehors, l'autre du dehors au dedans. Telles sont les deux méthodes que doit utiliser, l'une et l'autre, la sagesse moderne : elle soulèvera le monde si elle sait user de ses deux points d'appui, la conscience et la science.

L'IDÉE DE SANCTION EN MORALE

Par F. BUISSON,

Professeur de Science de l'Éducation à la Sorbonne, député de la Seine.

I

MÉTHODE.

1. Le mot *sanction* appliqué à la morale est emprunté non à la langue philosophique, mais à la langue juridique.

C'est une transposition faite en vertu d'une analogie. La question est de savoir ce que vaut cette analogie : ne vaut-elle pas au delà d'une simple métaphore ou bien couvre-t-elle une assimilation légitime et dans quelle mesure ?

2. L'emploi du mot *sanction* dans l'ordre juridique et dans l'ordre philosophique suppose une certaine assimilation entre les deux sens du mot *loi* : la loi morale et la loi civile.

En d'autres termes, pour que le mot *sanction* s'applique aux deux domaines, il faut admettre que le mot *loi* s'y applique aussi valablement, c'est-à-dire concevoir au

moins la possibilité pour la société de régler les *rappports concrets* des hommes entre eux à peu près comme sont réglés par la nature les *rappports abstraits* des idées, des actions et des sentiments d'un homme.

3. Par définition donc, il ne peut y avoir dans ce parallélisme entre les deux sens du mot *loi* et par suite entre les deux sens du mot *sanction* une exactitude rigoureuse. Le fond de l'analogie peut être juste, sans qu'il y ait concordance dans les détails.

D'une manière générale il ne faudra conserver comme partie intégrante de l'idée de *sanction morale* que les éléments inhérents et indispensables à la notion même *sanction*, en éliminant tout ce qui ne s'y attacherait qu'accidentellement par une extension abusive de l'analogie avec certains modes particuliers de la sanction, par exemple ceux des sanctions pénales

II

LA SANCTION DANS LA LOI CIVILE.

4. Toute loi civile ou plus généralement toute loi faite par des hommes pour régir une société humaine est l'expression d'une volonté générale s'opposant ou se superposant aux volontés individuelles.

5. Cette volonté générale n'est ni un caprice, ni un hasard, ni une simple constatation de majorité numé-

rique; c'est une volonté tendant à établir un certain ordre de choses qu'à un moment donné la société considère comme sa fin. Toute loi est donc l'expression d'un concept social réputé le meilleur; en d'autres termes, d'un idéal social que la société entreprend de réaliser.

6. Toute loi humaine constitue une sollicitation des volontés individuelles par la volonté générale, une pression exercée par celle-ci sur celles-là, ou plus exactement un système d'influences combinées en vue de faire agir l'individu dans le sens de la loi, de lui faire vouloir ce que veut la collectivité.

7. Pour que cette action puisse s'exercer, il faut : d'une part, que la loi soit fondée sur la nature humaine, qu'elle soit conforme à certains penchants naturels (autrement, elle serait impossible à faire comprendre et à faire accepter, elle resterait toujours une violence subie et non consentie); il faut, d'autre part, que cette volonté générale n'exprime pas toute la nature et rencontre l'opposition de certains éléments naturels aussi.

La loi représente donc une partie de la nature humaine tendant à prédominer sur l'autre, une nature supérieure (Spinoza) prétendant s'imposer à une nature inférieure.

En l'analysant plus complètement on reconnaîtrait que la loi est une volonté de l'*homme social* dominant, éclairant et entraînant la volonté de l'*homme individuel*, c'est-à-dire le triomphe de l'homme complet sur l'homme incomplet.

8. Pour agir sur l'homme ou mieux pour le déterminer à agir, la loi a deux caractères qui font sa force : l'*obligation*, qui s'adresse à l'intelligence sous la forme d'un ordre édicté par la raison ; et la *sanction*, qui s'adresse à la sensibilité sous la forme de plaisirs et de peines liés à l'accomplissement ou à la violation de la loi.

9. Il n'y a pas de loi humaine sans obligation ni sanction, parce que toute loi est un instrument de formation de l'individu par la société et que la seule manière de former l'individu à vouloir ce que veut la société c'est de l'y incliner à la fois par des motifs que sa raison lui fait approuver et par des mobiles qui touchent son imagination ou son cœur.

Une loi que l'esprit ne comprendrait pas ou une loi qui n'aurait pas d'effet appréciable sur le bonheur de l'individu, une loi qui laisserait indifférente ou la raison ou la sensibilité de ceux à qui elle s'applique ne serait pas une loi. L'obligation et la sanction sont les deux points de contact également nécessaires de la loi avec la nature humaine.

III

LA SANCTION DANS LES LOIS DE L'ESPRIT EN GÉNÉRAL.

10. Les lois humaines ne sont que des applications concrètes des lois de l'esprit. Toute leur activité dérive

de ce qu'elles sont une forme particulière des lois de l'esprit en général.

11. Il y a loi de l'esprit toutes les fois qu'il y a expression d'une volonté générale de l'esprit.

En d'autres termes, tout esprit qui entreprend de produire ou de créer, dans un ordre quelconque, fait un acte de volonté ayant le caractère universel, il pose une loi et il se l'impose, il la pense sous la forme impérative par cela même qu'elle lui apparaît comme nécessaire.

12. Toute loi de l'esprit a un caractère impératif (ou nécessaire) qui peut être envisagé sous deux aspects : impératif pour l'intelligence, c'est ce qu'on nomme l'*obligation*; impératif par la sensibilité, c'est la *sanction*.

En d'autres termes, le concours de deux forces, l'une intellectuelle, l'autre affective, produit la détermination de la volonté.

13. Dans l'activité intellectuelle les *lois du vrai* (lois du jugement, du raisonnement, de la méthode dans les différents ordres de sciences) constituent une obligation pour l'esprit et ont pour sanction la satisfaction de la vérité découverte.

Dans l'activité esthétique, les *lois du beau* ont le même caractère impératif pour le sentiment et l'imagination que les *lois du vrai* pour l'entendement; elles ont pour sanction la satisfaction du beau réalisé.

Dans l'activité éthique, les *lois du bien* sont de même manière impératives pour la conduite de la vie et ont

de même pour sanction la satisfaction du bien accompli.

Le vrai est le bien dans l'ordre de l'intelligence, comme le bien est le vrai dans l'ordre de l'action, l'un et l'autre est le beau dans ces deux ordres respectifs.

14. Dans l'activité sociale, qui est l'application concrète de toutes les autres, les lois sont plus complexes puisqu'elles comprennent les trois modes d'activité précédents et les unissent dans la conception d'un ordre social à créer, dans lequel il y ait, pour la société et pour chacun de ses membres, obligation et sanction au triple point de vue intellectuel, esthétique et moral.

15. On peut donc dire que toute l'activité psycho-sociologique de l'esprit humain (le seul esprit que nous puissions étudier) aboutit à poser des lois qui peuvent toujours se définir l'expression d'une volonté générale tendant à coordonner tous les phénomènes en les subordonnant à un même principe supérieur.

16. Ces lois ne sont ni arbitraires ni fortuites, elles reposent sur la nature même de l'esprit, et c'est ce qui en fait l'autorité. Mais elles n'expriment pas toute la nature de l'esprit; elles y introduisent un ordre qui consiste à faire converger dans chaque mode d'activité tous les éléments vers une fin voulue : le vrai dans la science, le beau dans l'art, le bien dans la morale.

17. Ces lois représentent donc une tendance à l'unité, qui est l'acte même de l'esprit. Dans tous les domaines la loi est l'expression d'un effort de l'esprit pour se réa-

liser, c'est la volonté du possible supérieur; c'est encore la création par l'esprit d'un ordre ou d'un cosmos indispensable à son développement.

18. Toute loi est une loi de l'esprit. On appelle lois de la nature les lois que l'esprit applique à l'étude de la nature et sans lesquelles il ne pourrait en prendre connaissance.

19. Toute loi a pour caractère d'emporter l'obligation. Elle s'exprime par un impératif, mais non par un impératif catégorique absolu, car toute loi est relative à une fin déterminée, elle n'a le caractère impératif que par rapport à cette fin. L'esprit humain ne légifère pas pour l'absolu, mais pour le relatif.

L'obligation peut être dite catégorique en ce sens seulement qu'elle l'emporte en autorité sur tout ce qui peut lui être opposé, mais nullement dans le sens d'une affirmation quelconque de ce qu'elle vaudrait en dehors de l'esprit et de la nature de l'esprit.

20. Toute loi a également pour caractère d'emporter une sanction. Cette sanction a son principe dans le sentiment de satisfaction que produit le fonctionnement même de la loi. Et ce sentiment n'est autre que la conscience d'être à l'état normal, de vivre selon la nature.

IV

LA SANCTION DANS LA LOI MORALE.

21. La loi morale est l'expression de la volonté générale de l'esprit dans l'ordre de la conduite, c'est-à-dire quant aux relations des hommes entre eux.

En d'autres termes, elle exprime à chaque point du temps et de l'espace le possible supérieur conçu par l'esprit et susceptible d'être traduit par la société en prescriptions de plus en plus précises.

22. Elle est revêtue d'obligation, c'est-à-dire du caractère impératif pour l'intelligence; et de sanction, c'est-à-dire du caractère impératif par la sensibilité; d'où résulte en somme le caractère impératif pour la volonté. Ce troisième caractère est le résumé des deux autres; on lui a donné par une extension de langage le nom d'impératif catégorique (en sous-entendant : pour la raison pratique).

23. Toutes les sanctions externes, artificiellement introduites dans la vie morale, par imitation des sanctions pénales qui sont conventionnellement attachées par les lois humaines à certains actes, portent atteinte à la notion même de la loi morale, à celle d'obligation et à celle de sanction morale.

24. Le principe de toute sanction morale réside dans

l'harmonie naturelle des fonctions de l'organisme humain : il n'y a ni récompense ni punition extrinsèque. La seule vraie sanction morale consiste dans la conscience d'être ou de ne pas être dans l'état normal, dans le plaisir ou la peine du bon ou du mauvais fonctionnement de la vie soit dans la personne, soit dans la société, produisant dans l'être individuel ou collectif, augmentation ou diminution de l'action vitale.

LE JUSTE SALAIRE

Par G. CANTECOR,

Professeur de philosophie au lycée de Reims.

Il est admis universellement que quiconque prête à autrui le concours de son travail a droit à une rémunération. Les discussions ne commencent que si l'on se demande ce qu'elle doit être. Car les uns assurent que cette rémunération peut être quelconque et sans rapport déterminé avec le service rendu ou avec la situation du travailleur : elle est toujours juste dès qu'elle est, après débat, librement acceptée. Mais d'autres pensent, au contraire, que la liberté du contrat de travail est insuffisante à satisfaire la justice : il leur paraît que la nature du concours prêté à autrui par le travailleur détermine, en chaque circonstance, le salaire auquel il a droit ; et sans se dissimuler combien la mesure de la rémunération équitable est malaisée à trouver, ils restent tout au moins persuadés qu'il est un *minimum* au-dessous duquel elle ne peut tomber sans qu'il y ait injuste exploitation d'un homme par un autre. Ils tiennent donc qu'il est,

en toutes circonstances, un *juste salaire* dont la mesure est indépendante de la volonté des parties contractantes. Nous pensons, pour notre compte, que cette thèse est la vraie : nous allons essayer de l'établir avec les principales des conséquences qu'elle entraîne.

Mais d'abord toute discussion requiert des principes. Or, puisqu'on ne peut, à propos de chaque question spéciale, refaire avec tout l'appareil critique et démonstratif qui y serait nécessaire un système entier de morale, postulons donc, dès l'entrée, la notion de la justice prise dans sa forme la plus générale, ramenée à son principe le plus élevé, — comme la nécessité de reconnaître à la personne humaine une valeur absolue et l'interdiction d'en faire jamais un instrument pour une autre fin. Aussi bien c'est à peine si cette notion peut être considérée comme un postulat, car si les philosophes sont loin de s'accorder quand ils entreprennent d'en expliquer historiquement la genèse ou d'en donner une justification rationnelle, tous reconnaissent du moins qu'elle exprime l'exigence fondamentale de la conscience humaine à notre époque et ils l'acceptent à ce titre comme le premier précepte de la pratique sociale.

I

On prend parti pour ou contre le juste salaire selon le point de vue d'où on envisage le travail et son rôle éco-

nomique ou social. Or on peut se faire du travail trois conceptions différentes. On peut d'abord le considérer comme une *marchandise* dont la valeur se définit et se détermine comme celle de tout autre objet d'échange : on est conduit, en ce cas, à lui refuser toute valeur intrinsèque et fixe et à en subordonner la rémunération aux circonstances dans lesquelles il est offert ou demandé. On peut au contraire envisager dans le travail ce qu'il comporte de puissance créatrice, puisqu'il est la source de toutes sortes de biens nécessaires ou agréables à l'homme : on admet, en ce cas, qu'il constitue au travailleur un de ces droits que les juristes nomment réels — à savoir un droit de propriété sur le produit de son activité. C'est par ce droit que se définit et se mesure la rémunération. Enfin on peut voir dans le contrat de travail un concours personnel donné, utilement ou non, par un homme à un autre homme, concours qui en appelle un autre en échange et qui constitue donc au travailleur un droit personnel, c'est-à-dire un droit ayant son point d'application sur la personne d'autrui et non sur aucune chose matérielle. La première thèse est celle des économistes, la seconde est celle des théoriciens de la réforme sociale, la troisième est ou devrait être celle des moralistes. Nous nous proposons, en effet, d'établir quelle est la seule qui permette d'appliquer au contrat de travail l'axiome de la justice et de déterminer avec une rigueur suffisante les droits et les devoirs de l'ordre économique.



On est fondé à considérer le travail comme une marchandise si l'on se propose seulement de constater les faits et de les définir. Car il est incontestable que, dans la pratique habituelle des hommes, la loi de l'offre et de la demande s'applique au travail comme à ses produits quelconques. Mais constater un fait, ce n'est pas le légitimer. Il s'agit précisément de savoir si, en consentant à ce régime de fait et en profitant des avantages que peut, à l'occasion, nous procurer ce mode d'établissement des salaires, nous ne manquons pas à la justice. Il est vrai que certains auteurs — ce sont les économistes libéraux — jugent inutile toute critique de la loi de l'offre et de la demande. Les uns considèrent les lois économiques comme éminemment providentielles et capables de réaliser — sans l'intervention d'aucune bonne volonté intérieure et par la seule vertu d'une harmonie préétablie du dehors — l'accord équitable de tous les intérêts et de tous les droits : on reconnaît là l'opinion de Bastiat, ce Bernardin de Saint-Pierre de l'économie politique. Les autres ne nient pas que les effets de cette coutume ne puissent être parfois, ou souvent, ou presque toujours, bien différents de ce que souhaiterait la conscience ; mais il leur paraît vain de protester contre ce qu'ils tiennent pour une loi inéluctable de la vie écono-

mique. Il y a là — ce nous semble — une illusion. Les lois de la nature ne sont jamais nécessaires qu'hypothétiquement. Elles énoncent que *si* telles conditions sont données et *si* aucune circonstance antagoniste n'intervient, telle conséquence suivra inévitablement. Mais il dépend de nous assez souvent que les conditions indispensables ne soient pas données ou qu'il intervienne quelque circonstance antagoniste. Il n'en est pas autrement de l'offre et de la demande qui n'est même pas, à vrai dire, une loi de la nature (même de la nature de *l'homme économique*), mais un régime traditionnel, une simple coutume. Nous pourrions donc la modifier et, dès lors, la question n'est pas vaine de la valeur morale de ce régime. Or elle nous paraît œuvre et instrument d'injustice, soit que l'on considère l'intention morale impliquée dans toute mise en pratique de cette loi, soit qu'on en envisage les résultats généraux et la signification essentielle. C'est dans sa forme même et quelle qu'en soit la matière — marchandise ou travail — que ce régime est injuste. Mais appliqué directement au travail, le procédé de l'offre et de la demande a quelque chose de plus révoltant, car ici on atteint visiblement la personne humaine et ce à quoi l'on fait obstacle, ce n'est pas à l'acquisition de certains bénéfices, mais à la vie même de l'homme.

La justice exige — nul ne devant être l'instrument d'autrui — qu'en tout échange de services chacun rende

exactement autant qu'il a reçu : ainsi sera rétabli l'équilibre entre les personnes. Or, sous le régime de l'offre et de la demande, le prix de l'objet offert — marchandise proprement dite ou travail — n'est pas déterminé uniquement ou principalement par le service qu'il peut rendre à l'acheteur, mais surtout par l'abondance ou la pénurie de l'offre. Aussi arrive-t-il sans cesse que par la concurrence des vendeurs un objet nous soit cédé, qui nous apporte une utilité incomparablement plus grande que celle dont nous nous privons pour l'obtenir. Nous donnons donc en fait beaucoup moins que nous ne recevons et nous consentons à l'injustice. D'ailleurs nous n'y cédon pas seulement d'un consentement passif ; mais d'ordinaire nous voulons obtenir de ce régime le plus d'avantages possible aux dépens de qui il appartiendra. Nous cherchons les *occasions*, c'est-à-dire les circonstances qui nous donnent sur autrui un avantage dont il nous plaît de ne pas voir l'immoralité, parce que la coutume en est généralement adoptée. Nous apportons donc dans cette pratique une volonté délibérée d'injustice : la loi de l'offre en est l'instrument et non l'excuse. Si d'ailleurs on disait que nous sommes bien obligés d'en vouloir les avantages étant exposés nous-mêmes à en subir les inconvénients et que nous ne faisons ainsi qu'user du droit de défense, on ne ferait, en s'excusant plus ou moins valablement soi-même, que confesser l'injustice essentielle du régime

que nous critiquons : et c'est là maintenant ce qu'il faut voir de plus près.

Ce régime a pour résultat de condamner la classe ouvrière à une misère ou à une quasi-misère irrémédiable. Voilà ce qu'énonce la célèbre loi d'airain — ainsi dénommée emphatiquement par Lassalle, mais dont l'invention remonte beaucoup plus haut, jusqu'à Ricardo et Malthus. Cette loi énonce, en substance, que sous le régime de la concurrence, les salaires tendent à se réduire à ce qui est strictement nécessaire pour assurer la subsistance de l'ouvrier. Si cette loi est exacte, la classe ouvrière subirait donc du fait du système de l'offre et de la demande une injuste violence, puisqu'elle serait à jamais empêchée dans son développement, puisqu'il serait interdit aux travailleurs, par l'effet d'une force extérieure et non par l'insuffisance de leurs aptitudes, d'atteindre cette plénitude de la personnalité qui est la fin de la vie morale et dont la possibilité pour tous devrait être la fin de la vie sociale. Aussi l'optimisme économique s'est-il efforcé tantôt de l'intégrer en son système, tantôt d'en établir l'inexactitude. Les uns, en effet, ont fait remarquer que ce qui est énoncé par cette loi, à l'entendre sans parti pris, ce n'est pas l'impossibilité pour les salaires de s'élever au-dessus du strict nécessaire, mais bien plutôt l'impossibilité de tomber au-dessous. Le régime de l'offre et de la demande comporterait ainsi une sorte de protection automatique de la

classe ouvrière. Le minimum nécessaire serait comme un pôle d'où les salaires sont sans cesse refoulés vers un point plus élevé. Mais il s'en faut que cette interprétation optimiste soit acceptable. Ce qui est vrai c'est que les salaires ne peuvent se maintenir indéfiniment au-dessous du strict nécessaire, car la classe ouvrière dépérirait et la main-d'œuvre moins abondante amènerait des cours plus élevés. Mais que les salaires puissent être insuffisants et se maintenir assez longtemps à ce niveau pour exterminer beaucoup d'hommes et empêcher la naissance de beaucoup d'autres, c'est un fait d'observation assez journalière pour qu'il n'y ait pas lieu d'insister. Aussi d'autres économistes font-ils remarquer que cet inconvénient déplorable n'est pas sans remèdes et qu'il trouve sa limite dans la volonté même de l'ouvrier. C'est en cela précisément que la loi d'airain serait inexacte. Car le point vers lequel gravitent les salaires, ce n'est pas le minimum *effectivement* nécessaire, mais le minimum *jugé* nécessaire par l'ouvrier. Or, selon les habitudes nationales, le sentiment qu'il a de sa dignité et la comparaison qu'il fait de lui-même aux classes plus favorisées, l'ouvrier estime autrement le salaire indispensable et refuse de travailler à moins. C'est pourquoi on voit, en certains pays et en certains temps, malgré la loi d'airain, le taux des salaires s'élever et permettre aux travailleurs une vie très satisfaisante. Toutefois, il resterait vrai que sous le régime de la concurrence les salaires tendent à

se fixer au cours le plus bas que l'ouvrier puisse et veuille accepter : de sorte que sa volonté, sa force de résistance constitueraient la seule protection de son droit. Peut-on croire que cette unique protection soit efficace ? Il faudrait qu'il fût au pouvoir de l'ouvrier de refuser tout travail insuffisamment rémunéré. Il peut bien l'essayer ou même parfois y réussir, mais le plus souvent il est vaincu d'avance par l'extrême urgence de ses propres besoins. Il serait abusif de considérer cette défaite comme un consentement et de trouver dans la violence irrésistible de l'injustice une excuse à ses méfaits.

Ces résultats doivent nous éclairer sur la signification d'un tel régime. Ce qui le caractérise, c'est que les droits de chacun et la rémunération de ses efforts y sont abandonnés à la fatalité des circonstances. L'ouvrier se trouve perdu et désarmé dans la complication du monde économique : sa subsistance, celle des siens, la récompense de sa bonne volonté sont subordonnées à l'habileté et à la moralité des entrepreneurs qui utilisent son travail et, par delà, au caprice variable des consommateurs. Ce n'est donc pas ce qu'il vaut et ce qu'il fait, mais seulement les circonstances extérieures qui déterminent et mesurent ses droits. N'est-ce pas la négation de la justice ? Mais s'il est vrai, au contraire, que la personne ait une valeur propre et intangible, et que ses droits découlent de sa nature et de son action, non de sa situa-

tion de fait, il faudra donc repousser le régime de l'offre et de la demande qui méconnaît cette exigence fondamentale de la conscience. Il faudra dire que, dans l'ordre économique comme ailleurs, c'est l'acte même de l'ouvrier, le concours qu'il prête, le service qu'il rend qui constituent et mesurent son droit; de sorte que tout salaire, même librement accepté, n'est pas équitable, s'il n'est pas en harmonie avec cet acte, ce concours, ce service. Il y a donc un *juste salaire* dont il ne reste plus qu'à trouver la mesure.

..

Cette mesure — ou le moyen de l'établir — les théoriciens du socialisme ont cru la trouver dans l'affirmation du droit de l'ouvrier au produit intégral de son travail. Mais c'est une question de savoir si ce principe est susceptible d'application pratique, ou même s'il satisferait à la justice. Non que, pris en lui-même, il ne soit juste : il est assez visible que prendre à un homme tout ou partie du produit de son travail c'est, en quelque façon, se l'asservir, en faire l'instrument de son propre bien. Le travail, considéré ici dans sa fonction productive, constitue donc au travailleur un droit de propriété sur le produit de son activité. Et c'est une chose bonne à remarquer en passant, que le socialisme prenne le point d'appui de sa critique du régime industriel dans l'affirmation du droit de propriété dont on le représente

communément comme l'adversaire. C'est que les socialistes nient uniquement l'appropriation individuelle des richesses naturelles, fécondité de la terre ou ressources du sous-sol. Pour tous les autres biens que les biens naturels, les socialistes demandent qu'ils soient conservés ou remis à ceux qui, les ayant produits, en sont les seuls légitimes possesseurs. C'est pourquoi ils pensent que ce droit naturel de propriété doit suivre l'ouvrier dans l'atelier, ou dans l'usine, ou sur le champ qu'il cultive au compte d'un autre. Il leur paraît que l'ouvrier ne perd rien de ses droits pour passer de l'état de travailleur indépendant à l'état d'employé, et que, dès lors, c'est à lui que doit revenir la totalité du produit du travail commun — ce qui implique la négation des bénéfices de l'entrepreneur et la condamnation des fortunes industrielles. Le juste salaire serait donc naturellement défini par le rapport du produit total du travail au nombre des ouvriers qui y ont pris part. Encore une fois, cette thèse nous semble juste en son principe, mais il se trouve que ce principe n'est pas applicable à la détermination des salaires et même qu'il pourrait conduire en certains cas à méconnaître le droit qu'il a pour fonction d'assurer.

Qui ne voit tout d'abord combien il peut être difficile de savoir ce qui, dans les résultats d'une entreprise, doit être considéré comme le produit réel du travail et, mieux encore, du travail de chacun? Cette difficulté est mise en relief par les interprétations qu'on a quelquefois données

de ce principe. N'en a-t-on pas conclu parfois que l'ouvrier devait pouvoir, avec son salaire, racheter l'objet fabriqué par lui et qu'à cette condition seulement il recevrait l'*équivalent* de ce qu'il a produit ? On oublie, en ce cas, que toute entreprise industrielle suppose des matières premières déjà extraites ou transportées ou préparées, donc un travail antérieur que la vente du produit doit rémunérer. Toute entreprise suppose encore un travail d'organisation et de direction, pour lequel l'entrepreneur a droit à une rémunération spéciale. Tout cela doit être récupéré sur le prix du produit que l'ouvrier ne peut donc recevoir en entier. A la vérité ce n'est là qu'une interprétation populaire ; mais les théoriciens eux-mêmes, en réclamant pour l'ouvrier tout le produit net, oublient les droits du capital engagé et nient peut-être un peu trop promptement la légitimité d'un certain bénéfice. Le capital — supposé légitimement acquis — c'est le travail d'un homme, ou le produit de ce travail, mis au service d'un autre. On peut bien réduire l'importance du service ainsi rendu et la part du produit qui doit lui être attribué comme rémunération ; mais on ne peut supprimer toute rémunération sans faire injustement du travail d'un homme l'instrument gratuit du bien d'un autre. De même il se peut bien qu'il ne puisse être constitué de bénéfice au profit de l'entrepreneur qu'autant qu'il a été d'abord intégralement satisfait aux droits plus pressants des ouvriers ; d'où il peut résulter que

certaines affaires ne comportent pas de bénéfices légitimes. Mais il est des cas où l'entrepreneur doit être admis à prélever sur le produit un avantage spécial comme récompense du surcroît de biens que son ingéniosité a procurés à la société ou même aux ouvriers qui n'ont obtenu que par lui un travail rémunérateur. Or, s'il faut retrancher tout cela du produit brut d'une entreprise, quelles lumières peut donc nous fournir le principe du droit au produit intégral du travail pour déterminer ce que peut être, relativement aux droits du capital et de l'entrepreneur, le droit de l'ouvrier? Supposons cependant que ce départ soit possible et que l'on ait pu calculer ce qui revient aux ouvriers collectivement; la difficulté renaîtra quand il faudra déterminer la rémunération individuelle. Ce que chacun produit effectivement est le plus souvent indéterminé. La seule chose qui se prête constamment à la mesure est le temps pendant lequel s'est effectué le travail. Mais on ne peut mesurer simplement le salaire d'après le temps, car la présence au travail n'est pas nécessairement un travail effectif. Il faudrait donc rémunérer le temps de travail selon le produit obtenu, et nous voilà revenus à la difficulté que nous voulons tourner.

D'ailleurs le principe proposé comporte de bien plus graves défauts, dont le premier est de manquer de généralité. On ne songe d'ordinaire qu'au travail industriel. Mais combien de travaux ne donnent pas de produit

visible, qui puisse être revendiqué par le travailleur ! Les soins d'un médecin, les leçons d'un professeur, les conseils d'un avocat, ou, dans un ordre plus humble, les services d'un domestique, la vigilance d'un gardien de phare, l'habileté d'un pilote, quels produits donnent-ils, dont le travailleur puisse demander sa part ! Nous voilà donc sans règle pour déterminer ce que peuvent être ici les traitements ou les salaires. Mais, même dans l'ordre industriel, l'application du principe pourrait avoir pour effet de supprimer en certains cas tout droit au salaire, loin de donner le moyen de mesurer le salaire équitable. En effet, il arrive sans cesse qu'une entreprise ne réussit pas et ne donne pas de produit. Faudrait-il en ce cas supprimer le salaire ou le restreindre dans la mesure où l'affaire est improductive ? Nul ne l'admettra. C'est donc que le droit au salaire se fonde sur autre chose que sur la productivité du travail, et c'est ce fondement plus général et plus stable de la rémunération qu'il est nécessaire de déterminer.

*
* *

L'erreur des socialistes vient de ce qu'ils n'ont pas vu que, dans le passage de l'ordre naturel à l'ordre social, si le droit — ou son principe — subsiste inaltérable, il change nécessairement de point d'application et exige des satisfactions d'un autre ordre. Dans l'état de nature, l'homme, appliquant son activité aux richesses naturelles

dont une part est à sa disposition, produit certains biens qui lui appartiennent, étant son œuvre. Libre et disposant des ressources naturelles, chacun travaille sous sa propre responsabilité et, comme il peut exiger qu'on le laisse maître du produit de son travail, il n'a, en revanche, rien à réclamer si, par sa maladresse ou pour toute autre cause, son travail reste improductif. Mais, dans l'ordre social, lorsqu'un homme, pour quelque raison que ce soit, abandonne à un autre la direction de son travail et lui donne le droit d'en déterminer l'application et, par suite, de le rendre utile ou stérile, il se trouve fondé tout naturellement à décliner toute responsabilité relativement au résultat : d'où il suit à la fois qu'il peut exiger une rémunération, même si son activité s'est trouvée stérile, et que rien ne l'autorise, en revanche, à en réclamer le produit intégral quand elle a porté des fruits. En abandonnant à autrui la direction de ses forces et de son habileté, il a perdu tout droit sur ce qui en peut sortir. Mais un autre droit remplace celui qu'il a perdu. Grâce au concours du travailleur, l'employeur peut poursuivre et atteindre, par les voies qui lui semblent les plus propres, les fins qui lui paraissent les meilleures pour lui. La prestation du travail constitue donc un service personnel, donnant droit à un service réciproque et, s'il se peut, égal. Ce droit porte donc sur la personne à qui le travail a été concédé et non sur le résultat de ce travail. — Or, quand les choses sont ainsi comprises, deux points restent à

préciser pour une exacte définition du salaire : sur qui porte précisément ce droit personnel que le travailleur se crée par le concours qu'il prête à autrui, et quel est ce service qu'il peut exiger en échange de son service? Ce sont là des questions dont on s'étonnerait que la réponse, bien que très simple, échappe à tant de personnes, si l'on ne savait ce que peuvent l'habitude et l'intérêt pour obscurcir les plus éclatantes vérités.

D'abord le droit du travailleur porte le plus souvent sur la société tout entière. Sans doute, il arrive parfois que le concours prêté par un homme à un autre soit exclusivement personnel : tels sont les soins d'un domestique, d'un médecin ou d'un précepteur. Encore ce cas est-il moins fréquent qu'il ne semble; car, bien souvent, les services rendus à un homme ont pour effet de l'affranchir et de le mettre en état de remplir une tâche socialement utile, de sorte que c'est à la société de le mettre lui-même en situation de rémunérer celui par le concours de qui il peut lui être utile. Mais enfin, la part faite des exceptions, chaque fois tout au moins que le travail donne des produits échangeables, susceptibles d'être utilisés par une multitude de personnes, c'est sur la collection de ces personnes que porte le droit du travailleur. L'employeur n'est, à vrai dire, qu'un intermédiaire, le libre entrepreneur d'un service social d'ordre économique : il centralise et organise les forces et les habiletés individuelles en vue d'un intérêt public. Sans doute c'est

son intérêt propre qu'il poursuit directement, mais il ne peut l'atteindre qu'en contribuant au bien des autres — ou à ce que ces autres jugent leur bien. Dès lors si c'est d'abord à l'entrepreneur que l'ouvrier d'industrie ou l'ouvrier agricole doivent demander leur rémunération, il n'en reste pas moins que la société, qui bénéficie directement de leur travail et qui peut seule mettre l'entrepreneur en état de le payer, a sa part de responsabilité dans l'attribution du juste salaire. Ainsi l'on peut dire que, le plus souvent, c'est à la société qu'il appartient, par delà l'employeur et par son intermédiaire, d'assurer à l'ouvrier la rémunération équitable.

Reste à savoir maintenant ce que peut être cette rémunération équitable, c'est-à-dire quel service le travailleur peut réclamer en échange du sien. Il est un cas privilégié — d'ailleurs très fréquent — où apparaît avec une parfaite clarté le genre d'équivalence exigé par la justice. C'est le cas où un ouvrier est employé régulièrement tout le jour et toute l'année dans le même atelier ou sur le même domaine. Il est visible ici que l'ouvrier se donne tout entier, qu'il ne réserve rien de son temps et de ses forces et qu'il ne lui est loisible de rien faire directement pour la satisfaction de ses propres besoins : il fait, en un mot, l'abandon de tous ses moyens de subsistance. Dès lors c'est à l'employeur qu'il appartient de lui fournir ces moyens et de le faire vivre. Mais comment ? c'est là le point. Il ne faut pas que le travailleur soit un instrument

dont on tire tout le parti possible sans souci de le détruire et que l'on abandonne quand il est hors d'usage. Le salaire doit donc être tel qu'il suffise à entretenir — sans autre usure que l'usure inévitable de la vie — les forces du travailleur et qu'il lui permette d'épargner de quoi se suffire s'il est malade ou quand la vieillesse le mettra hors d'état de travailler. S'il n'est pas satisfait à ces deux conditions, employeurs et consommateurs auront usurpé et détruit pour leur propre usage les forces et l'habileté qui étaient les seules ressources de l'ouvrier, ce qui est visiblement une sorte de vol. On pourrait même se demander s'il n'y aurait pas lieu de tenir compte, non seulement du travailleur lui-même, mais de ses charges de famille, non pas sans doute de toutes celles dont il lui a plu de prendre la responsabilité, mais des charges moyennes que nécessite le maintien de la population à un certain niveau. On peut douter, il est vrai, que les charges de famille donnent lieu à des droits; mais ce que ne réclame pas la stricte justice, l'intérêt social aussi bien que l'humanité peuvent l'exiger. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce dernier point, il reste établi qu'il y a, à chaque moment de l'évolution économique, un salaire moralement nécessaire, calculable d'après le coût de la vie dans un milieu donné, les besoins moyens des travailleurs de chaque ordre et les conditions qui régissent la capitalisation de l'épargne à ce même moment. Ce salaire moralement nécessaire est un *minimum*. Il est dû par le fait

même du contrat de travail, quel que puisse être le résultat de l'entreprise, mais il peut être obligatoire de l'élever selon ces résultats ou les ressources sociales. D'ailleurs la question reste ouverte des procédés d'évaluation précise du salaire minimum. — Il serait facile maintenant de généraliser ce cas privilégié. Il peut arriver, par exemple, qu'un ouvrier travaille aux pièces, chez lui et pour des employeurs divers, ou encore qu'il aille effectuer chez des particuliers des travaux partiels. En tous ces cas la responsabilité des employeurs se divise, mais le droit du travailleur reste entier : il lui faut le salaire minimum. D'où il suit qu'il y a un prix normal des pièces ou des travaux partiels, et ce prix est exactement le quotient du salaire minimum par le nombre de pièces ou de travaux susceptibles d'être effectués en un jour. — Bien d'autres questions, par exemple, celle de l'inégale valeur des divers travaux, pourraient être définies, résolues avec une précision suffisante par les mêmes considérations; mais il est temps d'en venir à l'application — on pourrait dire aussi bien aux objections.

II

Le principe du salaire minimum entraîne pour les employeurs individuellement et pour la société collectivement des obligations qui impliquent, à leur tour, une

conception quelque peu nouvelle de l'organisation industrielle et de l'organisation sociale.

Considérons d'abord les obligations des employeurs. Quiconque fait appel pour ses entreprises au travail d'un autre lui doit, non un salaire quelconque, mais un salaire suffisant. Il le doit, s'il le peut; cela va de soi. Mais en a-t-il toujours le pouvoir? et sous quelle forme, dans l'organisation actuelle de l'industrie, peut-il être satisfait à la justice? — voilà la question.

Il peut sembler d'abord que, dans le régime de la concurrence industrielle, cette obligation du salaire minimum soit destinée à rester à l'état de *pium desiderium*. Le propre de ce régime c'est que nul n'y est libre d'être juste. La concurrence des producteurs les obligeant à ramener leurs prix au tarif des moins exigeants d'entre eux, il suffit que l'un d'eux se refuse à être juste et que, au détriment des ouvriers, il réduise ses frais de production, pour que la justice soit interdite à tous les autres. Rien n'est plus vrai. Toutefois il ne faut pas s'exagérer les servitudes du régime de la concurrence ni méconnaître les moyens dont on dispose pour s'en affranchir. — D'abord aussi longtemps qu'il se fera des fortunes industrielles on ne pourra pas dire que ceux qui les amassent avaient les mains liées et ne pouvaient, sous

peine de ruine, satisfaire à la justice. Ils pouvaient être justes et ne pas faire fortune : ils ont choisi d'être riches ; ils restent donc responsables des moyens employés. Ce n'est pas que nous nions le droit de l'industriel à un bénéfice distinct de sa rémunération comme organisateur et directeur du travail collectif. Les services que rend son habileté et les risques qu'il fait courir à ses capitaux lui donnent droit à une compensation spéciale. Mais c'est au public, qui profite de ces services, à en faire les frais. On trouve généralement plus commode de prendre les bénéfices sur les ouvriers. C'est en quoi les socialistes n'ont pas tout à fait tort de considérer comme immorales certaines grandes fortunes industrielles. — D'autre part, les industriels disposent d'un moyen d'affranchissement dont ils usent de plus en plus : c'est le système des *trusts*, des *cartels*, des *monopoles*, etc. En se syndiquant, les producteurs peuvent imposer leurs lois aux consommateurs et en exiger des prix qui satisfassent aux conditions normales de chaque ordre d'industrie. Rien ne les empêche de mettre au nombre de ces conditions le paiement à leurs ouvriers du juste salaire. Aussi bien c'est l'excuse que donnent parfois les organisateurs de ces trusts quand on les accuse d'exploiter les consommateurs : ils peuvent, disent-ils, relever les salaires. Si c'est leur véritable but et s'ils le font effectivement, nous l'ignorons. Il suffit qu'ils le pourraient. Donc, même dans le régime actuel, la justice n'est pas absolument impraticable, ni le

salaire minimum irréalisable. Il reste qu'il y faudrait une bonne volonté et une entente assez générales. Or l'une ne se rencontre pas toujours, ce qui est un tort, — et l'autre n'est pas toujours possible, ce qui est un malheur. De là en bien des cas, mais non toujours, l'impossibilité de satisfaire à la justice. C'est à chacun de voir ce qu'il pourrait faire et de mesurer sa propre responsabilité.

De toutes façons, ce pouvoir d'être juste est subordonné, pour chaque industriel, aux résultats de son entreprise. Il ne peut donc assurer d'avance à ses ouvriers la rémunération équitable et il lui est permis de ne leur payer d'abord que le salaire courant; mais le complément exigé par la justice devra être payé plus ou moins complètement à la fin de l'exercice, selon les bénéfices réalisés par l'entreprise. Cela revient à dire que la participation aux bénéfices est le moyen de concilier les nécessités du régime de la concurrence avec les exigences de la justice. D'où il suit que si le salaire minimum est d'obligation pour l'employeur, la participation aux bénéfices est un droit pour l'ouvrier. La mesure de cette participation est dans la différence du salaire courant au salaire nécessaire. Ne faudrait-il pas aller plus loin? Les vrais bénéfices ne se comptent qu'une fois tous les frais payés, et dans ces frais est comprise la totalité des salaires, sous quelque forme qu'ils soient donnés. On pourrait donc se demander si, sur les bénéfices vrais, sur le produit net d'une affaire, une fois payé le salaire équitable, les

ouvriers n'auraient aucun droit à faire valoir. C'est une question litigieuse mais assez inutile ; car, dans la plupart des cas, si les salaires étaient conformes à la justice, le produit net ne représenterait que la juste rémunération de l'activité et de l'habileté de l'entrepreneur.

Toutefois de ce droit limité de participation découlent quelques conséquences intéressantes. Si l'on admet que le complément de salaire exigé par la justice dépend du résultat de l'affaire, on peut contester qu'ils puissent être payés sur les résultats partiels de chaque exercice. En réalité, les vrais bénéfices n'apparaissent qu'à la liquidation de l'entreprise, le déficit d'un exercice pouvant toujours absorber l'excédent d'un autre. De sorte que si les suppléments de salaire ne sont dus que sur les bénéfices réels — ce qui, dans l'ordre économique actuel, semble juste, — ils ne seraient donc payables qu'à la liquidation ; tous les ouvriers y devraient être présents, personnellement ou par leurs ayants-droit, même s'ils avaient abandonné l'entreprise avant qu'elle prenne fin ; ce qui revient à dire que les ouvriers devraient être considérés comme associés à l'entreprise, — comme des associés assurés d'une rémunération fixe et préalable, puisqu'ils n'ont pas la responsabilité de l'affaire, mais ayant en outre un droit ferme sur une partie des bénéfices puisque seule une impossibilité matérielle absolue autoriserait l'employeur à leur donner, en compensation de la totalité de leurs forces et de leurs ressources, moins que ce qui est néces-

saire à une vie vraiment humaine. L'idéal de l'organisation industrielle serait donc l'association vraiment fraternelle de l'employeur et de ses ouvriers. Mais comme, aussi longtemps que l'on verra d'un côté le travail et de l'autre les capitaux, le plus souvent anonymes et moralement irresponsables, ce rêve d'association et de fraternité ne sera guère qu'une chimère, c'est dans les œuvres de véritable coopération (pour la consommation et la production, — pour celle-ci à la suite de celle-là) que les exigences de la justice seraient vraiment satisfaites. Donc ce que la justice appelle, sans pouvoir l'exiger puisqu'elle n'est pas en état d'en garantir la possibilité, c'est la transformation progressive des entreprises industrielles en œuvres de coopération.

En tout ceci, nous avons considéré surtout l'industriel, le grand employeur. C'est à lui qu'incombent les plus grands devoirs. Il a plus de devoirs parce qu'il se trouve le débiteur d'un grand nombre d'hommes et des devoirs plus pressants parce qu'il est plus en état, dans la mesure de l'étendue de son entreprise, de faire en quelque sorte la loi autour de lui et d'assurer le triomphe de la justice. Tout autre est la situation du petit employeur, de l'homme qui occupe un ou plusieurs ouvriers durablement ou à titre accidentel : celui-ci est réduit à ses seules forces pour pratiquer la justice et il doit payer immédiatement du sacrifice d'une partie de son superflu ou, parfois même, du nécessaire, la volonté d'être vrai-

ment juste. C'est celui-là qui peut, sans hypocrisie, exciper de l'état de guerre et de la nécessité de la défense et déclarer qu'il ne peut, dans le désordre général de la vie économique, prendre sur lui de réaliser la justice. Sans doute il faut être juste, quoi qu'il en coûte; seulement, comme on ne peut s'attendre à ce que tous les hommes aient la force d'accomplir les devoirs trop difficiles, il faut donc que la société intervienne et ordonne les choses de manière à ce que chacun ne soit pas dans l'alternative ou d'être injuste par l'exploitation abusive d'autrui, ou de se sacrifier soi-même avec une utilité contestable, à la réalisation hypothétique de la justice.

*
**

Il peut paraître étrange, au premier abord, que la société puisse être appelée à suppléer l'employeur dans l'attribution du juste salaire. Néanmoins quantité de raisons établissent la responsabilité de la société tout entière à l'égard de la classe ouvrière. Si les ouvriers n'ont que leurs bras pour ressource, n'est-ce pas que les richesses naturelles, propriété commune des hommes et condition indispensable de la fécondité de tout travail, ont été entièrement usurpées par quelques-uns? Puisqu'il n'est plus possible de déterminer quels sont, dans une société donnée, les vrais bénéficiaires de cette usurpation et qu'il est vraisemblable que presque tous ceux qui pos-

sèdent profitent directement ou indirectement de cette injustice, il est naturel que la société soit responsable dans son ensemble à l'égard de ceux qui en souffrent et qu'elle puisse être obligée de leur assurer tout au moins une équitable rémunération de leur travail. D'autre part, n'est-ce pas elle qui profite indirectement du travail de l'ouvrier et particulièrement du travail insuffisamment rémunéré? En effet, quand une entreprise se solde en perte, ce n'est pas que le travail ait été effectivement improductif : il a donné des produits qui, soldés à perte, profitent à la consommation. C'est donc à l'ensemble des consommateurs qu'il appartient de restituer. De savoir maintenant comment ce devoir social peut être rempli, c'est une question. Nous n'en voyons guère que deux moyens : ou une réforme économique qui, reprenant en sous-œuvre tout l'édifice social, attribuerait à l'État l'organisation et la gestion directe de toute industrie, — entreprise chanceuse et où tout le monde aurait, tout au moins dans la période de transition, beaucoup à souffrir, — ou les palliatifs d'une législation ouvrière dont un ou plusieurs articles viseraient précisément à la réalisation du juste salaire. La morale exige l'un ou l'autre. La prudence politique, amie des aménagements graduels, préconise plutôt les mesures simplement complémentaires et correctrices. Reste à savoir ce qu'elles peuvent être.

On ne peut songer évidemment à faire intervenir l'État

dans le contrat de salaire et à lui donner la tâche et le droit de fixer pour chaque industrie et pour chaque localité la rémunération équitable, car il devrait, en toute justice, garantir à l'industriel l'écoulement de ses produits et l'on voit mal de quels moyens il disposerait à cet effet. Cette voie dangereuse conduirait à cette mainmise de l'État sur l'industrie et à cette gestion directe dont nous avons écarté l'idée. A vrai dire on ne voit guère que deux autres modes d'établissement du juste salaire par voie législative : soit indirectement par des mesures de protection qui, diminuant la concurrence, permettraient de relever les prix des produits ; soit directement par des systèmes de primes allouées aux ouvriers insuffisamment rémunérés. Mais l'une et l'autre de ces mesures sont également aléatoires. On ne peut pas calculer exactement la répercussion des lois de protection, qui d'ailleurs ne sont jamais assez générales pour être tout à fait justes. Quant au procédé des allocations complémentaires, il a été appliqué, à la fin du xviii^e siècle, dans un certain nombre de paroisses anglaises ; mais il serait aisé d'établir que le seul effet d'un tel système serait de faire baisser les salaires, puisqu'il permettrait à l'ouvrier, assuré d'un complément, d'accepter pour l'emporter sur ses concurrents une rémunération moindre. En définitive l'État doit renoncer à travailler au relèvement des salaires. Il n'y a pas de compromis, logiquement et pratiquement recevable, entre le régime de la liberté absolue

du contrat de travail et celui de l'organisation sociale de la production.

Ce n'est pas à dire que l'État en soit réduit à se désintéresser de la situation de la classe ouvrière. S'il ne peut lui assurer la justice sous la forme d'une augmentation des salaires proprement dits, il peut et il doit assurer directement aux ouvriers les biens qu'un juste salaire eût mis à leur disposition. Énumérer ces biens et indiquer les procédés pratiques de leur attribution ne serait plus de notre objet. Qui ne voit, tout au moins, que des facilités d'apprentissage et de crédit pour le futur ouvrier, destinées à lui conférer avec plus d'aptitudes fécondes, plus d'indépendance personnelle, — que des assurances (où l'État contribuerait pour la plus grande part) contre le chômage ou la maladie, des caisses de retraite pour la vieillesse et tant d'autres mesures du même genre seraient de nature à élever la condition de l'ouvrier aussi bien ou mieux que de très sérieux relèvements de salaires? Ainsi la société remplirait ses devoirs de justice réparative à l'égard de la classe ouvrière selon le mode d'action qui lui est propre, par mesures générales et impersonnelles, sans toucher aux conditions de l'industrie et sans porter atteinte à la liberté des personnes. Il se peut d'ailleurs que ces mesures réparatrices nous laissent encore assez loin de l'idéal de la justice économique. Il ne faut attendre les vrais progrès que de l'organisation spontanée de la classe ouvrière s'émancipant peu

à peu et préparant en des œuvres partielles de coopération, chaque jour multipliées, l'avènement d'une république vraiment fraternelle.

Ce qu'elle sera, cette république fraternelle, nul ne peut le dire, et il est inutile d'en tracer d'avance le plan utopique. Ce qui sera fait chaque jour permettra seul de prévoir ce qui pourra être fait de mieux le lendemain. Il faut marcher pour que l'horizon recule : l'imagination du rêveur assis au bord de la route est impuissante à se représenter la terre promise. Mais ce qui est plus utile que ces utopies, que ces plans de la Cité de Dieu, c'est l'affirmation claire des principes sur lesquels elle doit être fondée. C'est par la conscience qu'on en prend, par la clarté avec laquelle on en reconnaît la nécessité que l'on se décide à secouer le joug pesant du passé et à s'acheminer péniblement vers l'avenir. Or, l'un de ces principes et non des moins importants, c'est que, dans l'ordre économique, il ne saurait appartenir au caprice des consommateurs de déterminer et de limiter au hasard de ses fantaisies les droits de l'ouvrier ; mais c'est au droit de l'ouvrier, mesuré par sa bonne volonté et par ses besoins, à déterminer le prix dont la société devra payer ses services. La vraie justice exige le renversement de la coutume. C'est au *juste salaire*, posé d'abord comme moralement et absolument nécessaire, qu'il appartient de servir d'étalon pour toutes les évaluations économiques et de base à tous les tarifs.

LA RELIGION DE LA SCIENCE

Par le D^r CARUS,
Directeur du *Monist*.

La science, la philosophie, l'art, la moralité et la religion sont les aspects divers de la même aspiration humaine; ce sont des méthodes différentes qui concourent à la même fin; toutes ensemble, elles partent de la même souche, et empruntent leur vie à la même racine, qui est notre besoin de vérité.

La *science* est la recherche et l'acquisition de la vérité; et la vérité, en matière de science, consiste dans une classification méthodique, dans une conception exacte des objets divers de l'expérience humaine, qui s'appelle *savoir*.

La *philosophie* est le savoir systématisé en conception cohérente de l'univers; et sa fin est la *sagesse*, c'est-à-dire le savoir harmonisé par l'intuition de l'unité de toute vérité, et transfiguré par la sympathie pour toutes les formes de la vie.

L'*art* représente les exemples où se reflète l'unité du monde. Toute œuvre d'art est l'expression d'une philosophie, d'une conception du monde. Toute œuvre d'art authentique prêche un sermon, car elle veut persuader le public, par le charme qui s'attache à ses imitations de la nature, en d'autres termes par sa vérité, que la conception que l'artiste se fait du monde est vraie. Tout artiste digne de ce nom est un prophète, car le génie consiste dans l'aptitude à percevoir intuitivement les vérités que le philosophe comprend, et à leur donner une forme concrète, de manière à montrer l'abstrait s'actualisant dans le particulier. Bref, l'art, c'est la vérité vêtue de beauté.

La *moralité* est l'application de la vérité à la vie pratique. La moralité, c'est la fidélité de la personne à sa conception de la vérité; c'est la conscience avec laquelle elle s'efforce d'égaliser sa vie à son idéal.

Enfin, qu'est-ce que la *religion*?

Si la science et la philosophie sont de la tête, si l'art est de la main, si la moralité est du vouloir, la religion est du cœur. La religion est un sentiment. La religion, c'est l'enthousiasme et l'amour de la vérité; et, comme les sentiments sont les forces maitresses qui agissent sur la volonté humaine, la religion est le plus puissant facteur de l'univers.

La religion a été différemment définie par les représentants des différentes écoles. Le théiste la définit

comme union avec Dieu; le dogmatiste, comme croyance au surnaturel; le pieux, comme adoration; le ritualiste, comme observation pointilleuse des prières et des cérémonies; le philosophe métaphysicien, comme affirmation du transcendantal, ou du transcendant, ou de l'infini, ou de l'inconnaissable; le bouddhiste, comme élévation à l'état de Bouddha, à l'état béni de l'illumination intellectuelle; le confiant, comme sentiment de dépendance absolue; le dévot, comme obéissance à la loi; le moraliste, comme respect du devoir; le bienveillant, comme amour sans bornes.

Toutes ces définitions sont unilatérales; elles insistent sur les propriétés qui, prises isolément, apparaissent aux diverses écoles comme les traits saillants de la religion, parce qu'elles sont particulièrement caractéristiques de leur propre religion. Quelques-unes, représentant des aspirations religieuses qui sont orientées dans la bonne direction, sont des définitions passablement correctes de la vraie religion; d'autres sont positivement fausses, parce qu'elles caractérisent une fausse religion. Si nous voulons avoir une définition générale, il nous faut trouver les traits, bons et mauvais, vrais et faux, qui caractérisent toutes les religions.

Or, pourquoi le sauvage, au mépris quelquefois de ses inclinations les plus chères, fait-il des sacrifices humains aux divinités que son imagination a créées? Parce qu'il nourrit la conviction qu'il est obligé d'agir ainsi. Pour-

quoi le martyr, quand même la cause qu'il sert serait mauvaise, affronte-t-il avec joie les tortures d'une mort douloureuse? Pour l'amour de sa foi, sa conception de l'univers est telle que ces souffrances lui apparaissent comme un devoir. Toute religion est un zèle pour une philosophie définie; un enthousiasme pour la vérité, telle qu'elle est aperçue; une ardeur de vivre une vie aussi haute que cette vérité, avec foi et avec zèle.

Dans la période primitive de la société humaine, entre la religion, la science, l'art et la moralité, il ne s'est pas encore produit de différenciation. Le guérisseur est prêtre et médecin, poète et prophète en même temps; mais, dans le progrès de la civilisation, la science fausse compagnie à la religion, et l'artiste cesse de se tenir pour un prophète. La loi de la division du travail se fait sentir, et la vérité en profite. En vérité, si le prêtre et le médecin, le philosophe, le poète et le prophète étaient parfaits, et si leur progrès se faisait sans écarts, cette différenciation de leur œuvre ne conduirait ni à des conflits ni à des désaccords, mais serait reconnue tout de suite comme présentant d'incalculables avantages. Mais l'homme n'est pas parfait, il faut chercher la vérité à tâtons, se résigner à ne la trouver qu'avec peine, en devinant, par des expériences répétées, qui impliquent des échecs comme des victoires. Il est donc naturel que l'humanité traverse des phases où la science et la religion, l'art et la prophétie apparaissent réciproquement hostiles. Les enfants

du même père, tant qu'ils sont enfants, ne peuvent pas ne pas se quereller quelquefois : c'est ainsi que le croyant et l'homme de science sont, sur bien des points, en désaccord, et que leur querelle leur semble toujours fondée sur une différence de principe, alors qu'elle est, en fait, due seulement à des malentendus. La religion au pouvoir est capable d'écraser la science ; et la science, pour se défendre, peut essayer de limiter la sphère de la juridiction religieuse au domaine de la théologie. C'est ainsi qu'au moyen âge les scolastiques distinguèrent deux espèces de vérités, les vérités de la science et les vérités de la religion, et déclarèrent qu'une seule et même proposition pouvait être vraie en théologie, mais fausse en philosophie, ou inversement.

Alors que de nos jours, en général, la religion est étroitement alliée aux forces conservatrices, et même réactionnaires, parmi les facteurs du progrès humain, il y eut un temps où elle constituait une audacieuse avance sur la science, la philosophie et la morale. Comment cela est-il arrivé ?

Il est très possible que nos sentiments devinent des vérités encore inattingibles pour la science. Nous pouvons savoir instinctivement qu'une certaine action est juste, sans pouvoir encore expliquer la raison pour laquelle elle est juste. La conscience d'un enfant se développe plus vite que sa compréhension. Les idéaux précèdent leur réalisation, et les visions sont les pionniers du progrès

tel qu'il s'actualise. Voilà qui justifie les aspirations mystiques de l'âme humaine, sans livrer cependant la science à l'occultisme. La vérité sentie deviendra avec le temps vérité comprise. Ce que le prophète voit confusément dans un miroir, les générations futures le rencontreront face à face.

Un exemple emprunté au domaine de la vie industrielle nous aidera à rendre la proposition plus claire. Les inventions sont rarement faites — c'est seulement dans les temps modernes qu'elles ont été faites — par des penseurs, des philosophes, ou des naturalistes de profession; elles sont, presque toujours, le produit des besoins de certaines classes, et sont l'œuvre de praticiens, assez réfléchis pour saisir, même sans connaissance des lois naturelles, les indications que leur donne la nature. Bref l'inventeur est un homme de génie, non un homme de science. Inventer, c'est découvrir, l'homme n'imagine pas délibérément des inventions, mais, s'il est un travailleur dont l'esprit soit ouvert aux leçons de l'expérience, il se laissera donner des leçons par la nature, et sera de la sorte acheminé à l'invention. L'invention de la poterie, par exemple, eut apparemment pour cause les tentatives faites par l'homme pour chauffer son alimentation liquide dans les récipients où il buvait, crânes et gourdes. Exposés au feu, ces récipients se consumaient; pour les protéger contre le feu, on en recouvrit d'argile la surface extérieure. On ne saurait douter que, pendant longtemps,

les récipients employés à la cuisine furent des crânes et des gourdes que l'on avait ainsi recouverts d'argile; car, en divers endroits, on en a trouvé de grands nombres qui vérifient la théorie. Que le crâne ou la gourde ne fût pas une partie essentielle du récipient, c'est ce qui fut peut-être découvert, comme nous disons, accidentellement, non par prescience ou réflexion, non comme un procédé auquel des raisonnements auraient conduit, mais simplement à la suite d'une série de quasi-expériences, lorsqu'on eut vu la gourde, à l'intérieur, disparaître par la putréfaction ou par l'usure, l'enveloppe d'argile restant, pendant ce temps, non seulement utile, mais supérieure aux autres vases qui contenaient encore la gourde intérieure. Ainsi fut inventé le pot, non par la sagesse de l'homme mais par la nature, qui donna en quelque sorte à l'homme une leçon de choses; et le mérite de l'homme consiste seulement à être devenu, par des leçons de choses antérieures de même nature, capable de profiter de la leçon.

Le passage de la civilisation des peuples chasseurs à celle des peuples pasteurs constitue un progrès très important dans l'histoire de l'humanité; on a fait diverses hypothèses pour expliquer comment le passage s'effectua. Certains anthropologistes supposent que les chasseurs, ayant tué une vache sauvage ou une brebis, emportèrent les petits au camp de la tribu, et les élevèrent, mais la chose est improbable si nous considérons le caractère

et l'intelligence des hommes de cette époque. Il serait presque aussi vraisemblable qu'un chat épargnât, pour les nourrir, les jeunes oiseaux au nid, après avoir pris et mangé la mère.

Il est une autre manière, plus probable, de résoudre le problème.

Le Deer Park Cañon, dans le comté La Salle, Illinois, doit son nom au fait que les Indiens l'employaient à y garder des cerfs, faciles à tuer en cas de besoin pressant. C'est un grand enclos naturel, d'où les cerfs, si l'issue était bien gardée, ne pouvaient s'échapper, et où ils trouvaient herbe, eau et abri en suffisance. Il doit avoir été plus facile de prendre un animal à la chasse, que de le refouler dans le cañon, où l'on pouvait sans difficulté conserver des troupes entières de cerfs.

Les Indiens, qui vivaient sur ce sentiment lorsqu'y vint l'homme blanc, avaient reçu l'enseignement déjà, mais n'en avaient pas encore profité. La Nature avait montré au Peau-Rouge qu'il pouvait garder des troupeaux; le Peau-Rouge gardait effectivement des troupeaux dans l'enclos naturel de Deer Park; et, dans les plus petits cañons, la rareté de l'herbe et des feuilles suggéra l'idée de nourrir les animaux capturés. Pourtant l'Indien n'était encore devenu ni berger ni nomade. Il n'avait pas encore appris à prendre soin des cerfs, des buffles, des moutons, et à les élever. Il demeurait un chasseur.

La Nature est un maître, et nous sommes des disciples.

Plus nous nous élèverons, plus nous deviendrons dociles, et plus notre vive ascension deviendra rapide. D'où l'impression que nous pouvons monter dans le sens qui nous plaît; mais nous ne le pouvons pas.

La Nature mène l'homme en avant, pas à pas, comme si elle poursuivait une méthode d'éducation déterminée et bien conçue. Les procédés mécaniques à inventer sont suggérés par le milieu; l'homme les découvre aussitôt qu'il atteint le degré de maturité nécessaire pour les découvrir; et nos génies inventifs ne sont que les meilleurs disciples de la nature, notre maître sublime et bon.

Le Professeur Mach, dans sa « Science de la Mécanique », appelle l'attention sur l'invention instinctive des instruments mécaniques les plus importants qui fussent employés par les Assyriens et les Égyptiens d'autrefois, à une époque où « ce que l'on sait des connaissances scientifiques des peuples en question, ou bien se réduit à rien, ou bien témoigne d'un degré très inférieur de civilisation ». Faut-il s'étonner que l'invention du levier, qui, entre les mains du faible, peut ébranler le bloc de pierre trop lourd pour le géant, inspirât alors une terreur mystérieuse? Les allumettes étaient regardées comme l'instrument magique des puissances occultes, et leur invention attribuée à une révélation divine. Il était naturel que la roue devint un emblème de supériorité spirituelle, de facultés surnaturelles, de puissance et de souveraineté divine.

Il n'y a pas de raison de douter que l'évolution des vérités religieuses et morales suivit une marche parallèle. Les besoins pratiques de l'homme en provoquèrent la découverte instinctive, avant le temps où elles furent scientifiquement comprises, et, à une époque où il semblait absurde d'être juste envers des ennemis, l'instinct religieux d'un homme, dont la perfection morale était haute, vit que toute haine était mauvaise, et prêcha l'amour des ennemis. Si ce n'était un fait historique, l'historien devrait affirmer, *a priori*, que les vérités pratiques de la morale religieuse, comme les inventions pratiques de la vie industrielle, doivent précéder la compréhension scientifique exacte des vérités en question. Il est donc naturel que toute religion contienne des vérités frappantes qui furent instinctivement découvertes par le génie religieux de ses prophètes et fondateurs.

Le conflit que l'on suppose fréquemment exister entre la religion et la science résulte d'une conception étroite de la religion et de la science; il résulte, tout simplement, d'une fausse interprétation soit de l'origine et de la nature de la religion, soit de la relation qui existe entre la religion et la science. Les maîtres religieux sentent si bien l'importance des vérités qu'ils proclament qu'ils les représentent comme absolues et valides pour tous les temps à venir. Mais, si la vérité est absolue, les formules où la vérité s'exprime ne le sont pas. En outre, l'énonciation de la vérité religieuse est si étroitement

liée aux conceptions de l'époque, qu'il est impossible de séparer le grain et la paille sans se livrer à un examen critique qui dépasse les facultés de l'homme moyen. Il est inévitable que certaines conceptions particulières du passé, la conception de la terre, par exemple, comme d'une surface plane, aient été regardées comme des vérités religieuses : même des doctrines très barbares, telles que la croyance à la sorcellerie, ont, à une certaine époque, été considérées comme les éléments essentiels de la religion révélée. Cela est inévitable, car le présent naît du passé, et, nous avons beau être supérieurs à nos ancêtres de toute leur hauteur, nous n'en sommes pas moins tyrannisés par leurs erreurs, et entravés par leurs ignorances. Aujourd'hui, la religion représente, en grande partie, la conception rigide d'une vérité passée; la science, dans son opposition à des formules surannées, représente l'avenir, tandis que l'art est une expression de l'esprit du temps présent. Cette situation conduit à des querelles, entre représentants respectifs de la religion, de la science et de l'art, où la science est parfois flétrie comme irréligieuse, l'art comme frivole, et la religion comme antiscientifique. Or il se peut en vérité qu'il existe des savants irréligieux, des prêtres antiscientifiques, et des artistes frivoles; mais il n'y a pas, il ne peut jamais y avoir antagonisme entre la science, la religion et l'art; intrinsèquement, elles sont aussi harmoniques que le sont entre eux le bien, le vrai, et le beau.

Réjouissons-nous de voir commencer, sur l'humanité, l'aube d'une ère nouvelle; réjouissons-nous de voir que dans l'unité de toute vérité, on reconnaît de mieux en mieux le principe fondamental, supérieur à toutes les formules par lesquelles la vérité s'exprime, dogmes religieux ou théories scientifiques.

Le savant irréligieux ou libre penseur attaque rarement les principes du désintéressement et de la bienveillance universelle, mais il rejette la croyance aux miracles, et les dogmes de la trinité et de la personnalité divines, la prétention d'une église à une révélation spéciale et surnaturelle. Ainsi, pendant que l'on tombe communément d'accord sur ce qui est l'essence de la religion, ce sont de petites questions, envisagées à un point de vue étroit, qui sont l'objet de la controverse.

Se fonder sur de telles raisons pour rejeter les vérités fondamentales de la religion, serait aussi sensé que de nier l'existence de la poésie parce que nous avons cessé de croire à l'existence personnelle de la Muse que les anciens poètes invoquent et à laquelle ils attribuent leur inspiration. Nous savons aujourd'hui que non seulement la poésie, mais aussi l'inspiration, est une réalité. La vérité est que nous sommes beaucoup trop habitués à considérer nos chétives individualités comme des réalités indépendantes, oubliant le fait que nous sommes les produits de facteurs plus grands que nous-mêmes. La meilleure partie de nous-mêmes est une inspiration intel-

ligible au petit nombre, si elle est intelligible à personne. Tout comme la nature invente pour l'inventeur, les grandes pensées s'emparent du poète et des visions sublimes illuminent l'esprit du poète. Nos idéaux sont plus grands que notre individualité, et c'est de l'infatuation que de ne pas voir le rôle important joué par l'inspiration dans le monde.

S'il paraît raisonnable de penser que les vérités morales fondamentales de la religion demeureront indestructibles, nous ne devons pas compter qu'elles retiendront leur mode d'expression traditionnel. Les Credo de nos églises sont des documents historiques précieux, où des maîtres, représentatifs de leur époque, ont formulé la vérité telle qu'ils la comprenaient selon le degré d'intuition qui leur était alors départi. Ces diverses professions de foi méritent notre respect, elles ne sauraient prétendre à notre aveugle acceptation. Elles sont sujettes à des revisions, à des corrections, peut-être à une interprétation nouvelle, dans la lumière plus éclatante de l'esprit scientifique contemporain. Nous devons songer toujours que les dogmes religieux ne visent pas à être les énoncés scientifiques de certains faits, mais les expressions symboliques des idées dominantes de certains vastes groupements. Saint Paul n'hésite pas à appeler ceux de sa génération des enfants qu'il doit nourrir non de viande, mais de lait, et les chrétiens d'aujourd'hui ne sont pas encore accoutumés à une alimentation plus

forte. Jésus-Christ déclare expressément qu'il parle par paraboles seulement. Il a inauguré le mouvement, mais il n'a jamais prétendu en élaborer les détails. L'achèvement de sa mission est laissé à l'Esprit consolateur, au Saint-Esprit dont l'influence devra se faire sentir après la disparition du Christ.

Cet esprit est venu, non pas comme vient une personne, apparaissant, en chair et en os, en un temps et en un lieu déterminés, mais comme vient un esprit. Il est venu et vient encore comme inspiration, comme savoir, comme civilisation, comme art, comme science, comme philosophie.

La religion, étant le zèle de la vérité, est une épée à deux tranchants. Si notre religion est authentiquement vraie, rien ne peut être meilleur que la religion ; mais si la vérité en est pervertie, elle mène à l'idolâtrie, à la superstition, et aux persécutions d'hérétiques. En vue de conserver la religion pure et immaculée, il nous faut l'influence bienfaisante de la critique scientifique. L'esprit religieux que pénètre la science, se manifestant comme un amour intransigeant de la vérité, voilà ce dont le besoin se fait, en théologie, douloureusement sentir.

La théologie est la science de la religion ; la religion est piété et sentiment. Ce dont nous avons besoin aujourd'hui (comme on le proclame souvent), ce n'est pas de moins de théologie et de plus de religion. Il nous faut plus de théologie avec plus de la religion. La théologie

doit devenir plus scientifique, et la religion doit devenir plus pure et plus sérieuse.

Si la science trouve quelque part à s'appliquer, elle trouve certes à s'appliquer, avec toute la rigueur de la plus minutieuse critique, aux problèmes de la destinée de l'homme, de son origine et de son avenir. Quelle serait l'utilité de la science si elle ne s'appliquait à la religion? Quel profit tirons-nous de tout le confort de la vie, de tout le progrès matériel de la vie, si notre âme doit se nourrir d'une tradition qui, à moins d'être élaborée à nouveau et incorporée à notre substance, n'est que le déchet des aspirations religieuses des périodes antérieures?

Et que peut faire la science pour la religion? La science doit fouiller jusqu'à ce qu'elle trouve les faits auxquels ont été empruntées nos abstractions et nos généralisations, et sur lesquels reposent nos convictions religieuses. En un mot, nous devons substituer à des croyances, le savoir, et à des théories, de simples constatations de fait.

On suppose communément que la science est profane, tandis que la théologie et la religion sont tenues pour sacrées. Mais il n'existe pas de distinction de ce genre. Les vérités scientifiques ne sont pas purement humaines; elles sont surhumaines. Le savant n'a pas le droit de faire la science à sa fantaisie; il doit découvrir les lois de la nature, et les lois de la nature, étant éternelles, omniprésentes et universelles, participent de la divinité que l'on attribue à Dieu. La science est donc une manière de reconnaître

l'existence de Dieu; elle est une révélation divine, et le progrès de la science est la venue de l'Esprit Saint de Dieu.

Ce qu'on appelle communément révélation n'est pas tel que le supposaient nos ancêtres, mais, en somme, il y a une révélation au sens littéral du mot, — qui consiste dans l'apparition de vérités trop grandes pour que l'esprit des contemporains puisse les embrasser. Cette révélation de la vérité se poursuit encore. La révélation ne consiste pas en faits isolés qui se produisirent, sporadiquement, chez le peuple d'Israël; la révélation est, dans tout l'univers, continue. Si sa lumière est plus éclatante chez Jésus que chez Jean le Baptiste, elle n'est absente chez aucun homme, juif ou gentil, pas même chez les créatures muettes, ou dans les cristaux de la neige et du minerai; car Dieu n'a point parlé à Moïse seul; il a parlé dans bien des temps et de bien de manières; il n'y a pas de nation qu'il ait laissé sans un témoin de sa présence.

Le christianisme traditionnel n'est, à beaucoup d'égards, qu'un paganisme purifié. Il existe des chrétiens qui acceptent le message du Christ, mais qui l'interprètent fausement en un sens païen. Ils trouvent plus facile, à la vieille mode païenne, d'adorer le Christ que de le suivre.

Qu'est-ce que le paganisme? Le paganisme est caractérisé par la croyance à la lettre d'un mythe alors que nous devrions en comprendre la signification. Le christianisme païen accepte les paraboles de la conception chrétienne du monde dans leur sens littéral, et exige une croyance

aveugle aux Cremos symboliques de l'église comme à des dogmes absolus.

Le progrès qui mène du paganisme à la religion pure ne peut être accompli que par l'esprit de science. La science est la fournaise où l'or de la vérité religieuse sera séparé du plomb de la superstition. Comment la chose se passera, c'est ce que permet le mieux de voir l'approfondissement de l'idée de Dieu qui se produit aujourd'hui sous des influences qui semblent à première vue athées, mais qui a l'avantage de faire appel au penseur le plus radical, dans des conditions telles que bientôt, je le crois, les athées y adhéreront.

L'ordre de l'univers, la loi inviolable (*νόμος*) qui pénètre la nature, commande à la petite cristallisation moléculaire des métaux comme aux grands circuits des planètes; dans ses manifestations les plus hautes, cet ordre devient la volonté rationnelle et morale de l'homme; il est Dieu lui-même. Les lois créées et immuables de la nature sont elles-mêmes des parties et des parcelles de Dieu; elles sont des traits de son être; elles sont les aspects caractéristiques de sa nature; elles sont le Dieu que la science enseigne. Dans leur unité nous pouvons les appeler la logique des faits, la raison universelle, le Logos. La Science enseigne que le Logos est incréé; le Logos est la divinité de Dieu. Nous pouvons appeler cette conception de Dieu « nomothéisme ». Loin d'être athée, elle écarte les objections de l'athéisme, et fait voir sous un jour nouveau les anciennes vérités religieuses; elle est en har-

monie avec la plus rigoureuse critique, et non seulement elle se laisse défendre sur le terrain de la science, mais on y reconnaîtra l'unique fondement philosophique de la science, exprimé en termes religieux.

Le Dieu de la science, il est vrai, n'est pas un être individuel, mais, en somme, il est une réalité au même titre que la loi de gravitation; il n'est pas un moi dont la conscience n'a qu'un rayon borné; mais c'est pour cette raison même qu'il n'est pas une vague généralité; il est défini dans ses caractères, et sur ses qualités on ne saurait se méprendre. Si nous envisageons sérieusement les attributs de Dieu — éternité, omniprésence, universalité — nous comprendrons que Dieu ne peut pas être personnel, puisqu'il est supra-personnel. Il est la condition de toute personnalité, le prototype de la raison humaine, la norme de toute fin morale, l'inspiration de tous les idéaux. Il est la détermination de l'univers et la nécessité intrinsèque de l'ordre cosmique lui-même. Dieu ne peut pas être un individu; il n'est pas un homme, il est Dieu; il n'est pas *un* Dieu, il est Dieu.

Platon, le père de l'idée du Logos, dit que les pensées de Dieu sont les lois mathématiques. Ce qui, interprété en termes scientifiques, renferme l'explication de toutes les difficultés qui s'associent à l'idée de Dieu. Dieu ne pense pas en syllogismes comme nous faisons; ses idées ne sont pas des chaînes d'arguments; il ne délibère pas, avant d'arriver enfin à une conclusion et de prendre enfin un

parti. En lui le problème et la solution sont unis. Ses pensées ne sont pas des représentations des conditions de l'être, mais les lois mêmes de l'être pur. Ce sont les pensées humaines qui sont des représentations; les pensées de Dieu sont des vérités éternelles.

Lorsque nous rencontrons une proposition qui est intrinsèquement nécessaire et universelle, une loi incréée et incréable, pendant que nous la pensons, nos pensées sont sur un sol sacré, face à face avec l'Éternel.

Comprenons seulement que la croissance est le plan de la vie, et nous verrons que la croissance intellectuelle, morale et religieuse est aussi nécessaire que le progrès de la science et de l'invention; nous comprendrons que la révélation de Dieu n'est pas encore un livre clos, et que nous sommes ici pour en déchiffrer les caractères. Le devoir présent est de rendre scientifiquement défini ce qui est venu jusqu'à nous sous la forme de symboles prophétiques.

Une époque nouvelle de la révélation religieuse a commencé avec le Parlement universel des Religions, qui, songez-y, n'est plus un rêve, un idéal de l'avenir, mais un fait accompli de la présence vivante. L'importance de ce fait n'a pas été encore pleinement réalisée, et le vrai caractère de cette nouvelle Pentecôte est encore méconnu. C'est un événement plus grand que les hommes qui contribuèrent à son succès; c'est une manifestation de l'esprit qui vient dans la mesure où le genre humain est prêt à le recevoir.

Permettez-moi, pour conclure, de soumettre une idée à votre approbation. Puisqu'une religion, pour être vraiment une religion, doit être la vérité, la pure vérité présentée en des termes tels que la foule des hommes puisse en saisir le sens et la vivre, ne serait-il pas bienfaisant qu'une fois dans leur vie et pendant quelque temps tous les prêtres, tous les pasteurs fussent soumis à la discipline de la recherche méthodique de la vérité. L'influence éducative de la recherche scientifique est très grande; un prédicateur n'en saurait subir de meilleure. Et puis, quand un jeune ministre du culte est ordonné, qu'il engage sa foi à *la vérité et à la vérité seule*. Prescrivez-lui de considérer toujours avec révérence tous les prophètes et tous les réformateurs de la secte à laquelle il appartient, prescrivez-lui de ne jamais parler légèrement de leurs doctrines et de leurs aspirations, prescrivez-lui de conserver intact l'esprit qui dirigea leur effort et de suivre leur exemple en tout ce qu'il a de bon et d'exaltant, mais qu'il n'oublie pas de faire tout cela en vue du progrès futur de la vérité. Lier un homme à la prédication de doctrines, sans prendre garde si, oui ou non, elles seront conciliables avec la vérité scientifique, serait faire obstacle à ce progrès, et serait tenu pour un crime contre l'esprit saint de la vérité, engendrant la stagnation mentale et l'hypocrisie. Une vie religieuse doit être consacrée à la vérité, et à la seule vérité.

LA SOCIOLOGIE CONSIDÉRÉE COMME SCIENCE PHILOSOPHIQUE

Par ALEXANDRE GROPPALI ¹,

Ancien professeur de philosophie au lycée de Ferrare,
Professeur de philosophie du droit à l'Université de Modène,
Associé de l'Institut international de Sociologie, etc.

Pour procéder avec ordre, et pour développer clairement notre pensée au sujet de cette question, encore controversée et obscure, nous nous permettrons de rappeler d'abord brièvement quelques notions relatives au problème de la connaissance.

C'est une chose aujourd'hui connue de tous qu'au fond de notre connaissance reste, irréductible à d'autres opérations logiques plus simples, le double procès de la distinction et de l'intégration; nous pouvons dire que nous connaissons seulement un phénomène quelconque d'une façon complète quand, d'une part, nous l'avons distingué

1. BIBLIOGRAPHIE : Spencer, *Premiers Principes*; — Wundt, *System der Philosophie*; — Mill, *Logique inductive et déductive*; — Girard, *La philosophie scientifique*; — Angiulli, *La filosofia e la scuola*; — Ardigò, *Empirismo e scienza: Il compito della filosofia e sua perennità*; — I. Vanni, *I problemi della filosofia del diritto: Prime linee di un programma critico di sociologia*.

de tous les autres qui en diffèrent, et quand, d'autre part, nous l'avons relié à tous ceux qui se rattachent à lui par des liens de ressemblance. Mais, pour parvenir à ce point, qui représente le sommet le plus élevé de la connaissance la plus parfaite, longue et fatigante est la voie à parcourir, nombreuses sont les étapes et les stations de repos, dont nous nous bornerons, pour abrégé, à énumérer seulement les principales. Le plus bas degré de la connaissance est donné dans la notion empirique et fragmentaire d'un fait isolé et détaché de la chaîne des autres phénomènes; le second nous est représenté par la science, qui est un système organisé de connaissances relatives à un ordre particulier de phénomènes, à leurs propriétés et à leurs lois, qui ne sont pas autre chose, au fond, pour reprendre les mots très expressifs d'Ardigo, que les ressemblances communes au plus grand nombre de faits. Une position infiniment plus élevée dans l'échelle ascendante de la connaissance humaine est occupée par la philosophie, la *scientia altior* de Bacon, qui a pour but de recueillir les rapports communs à tous les phénomènes, de les coordonner par rapport au principe le plus général possible, et d'unifier le savoir (Spencer), de manière que dans la vérité de cette conception idéale suprême se reflète l'unité effective de tous les phénomènes de l'univers. C'est seulement par ce chemin, en obéissant aux exigences inéluctables de l'esprit humain, en distinguant et en reliant, de degrés en degrés, les phénomènes qui

sont toujours strictement reliés entre eux, que nous parvenons à une connaissance scientifiquement complète de l'univers. Mais de même que dans la constitution effective des phénomènes naturels il n'y a aucune solution de continuité, de même il n'y a pas séparation dans l'ordre idéal de la connaissance, parce que les sciences vivent dans un contact continu et fécond avec l'empirisme et que la philosophie vit de leur vie et progresse avec leur progrès. D'où il suit qu'entre l'empirisme, la science, et la philosophie, il y a seulement une différence de degré dans la généralisation croissante et dans la compréhension des phénomènes, mais non pas une diversité de contenu substantiel.

Mais en dehors et à côté de cette recherche soigneuse de la loi des lois, de cette recherche de l'universalité des choses, d'autres problèmes s'imposent nécessairement à la philosophie générale : les problèmes du savoir, de l'être, et de l'agir.

A la solution du premier problème se consacre cette discipline que Kant appelle philosophie critique, qui se divise en deux rameaux particuliers, cherchant, d'une part : l'origine, le fondement, les conditions, les limites et la légitimité du connaître et du savoir en général; et, d'autre part : classifiant, organisant, systématisant les diverses sciences en en reliant les relations réciproques et en les ramenant à l'unité. Par là, de même que le procès de la philosophie critique est double, de même

est double aussi la fonction qu'elle est appelée à remplir dans le vaste domaine des Sciences, parce que, tandis que par un côté elle dirige et contrôle le travail des disciplines particulières, évaluant et critiquant leurs découvertes, par un autre côté elle ordonne tout entière les sciences elles-mêmes dans une classification qui réponde aux exigences objectives des choses et les ramène à un organisme logique unique, de sorte que, dans l'unité des sciences, l'unité de la vie du monde réel ait à se refléter.

A la résolution du problème de l'être consacre ses investigations ce qu'on appelle la philosophie synthétique, de qui l'objet spécifique de recherche est la totalité, l'unité des phénomènes de la réalité. Tandis qu'une des tâches de la philosophie critique est, comme nous avons vu, de ramener à l'unité le monde du savoir, la fonction essentielle de la philosophie synthétique se réduit inversement à composer, en une unité idéale, l'unité effective des phénomènes cosmiques. En accomplissant cette recherche nous répondons à deux nécessités également impérieuses : d'une part, le besoin subjectif qui se résume dans le désir ardent d'atteindre au plus haut degré de généralité possible; d'autre part, la nécessité objective de remédier aux inconvénients de la division du travail scientifique par laquelle se divisent arbitrairement et s'étudient séparément les diverses formes de l'être, la nécessité, en d'autres termes, de ramasser en un tout

organique les divers fragments isolés de la réalité phénoménale considérée par les sciences particulières.

Enfin, à la solution du troisième et dernier problème s'applique la philosophie pratique et éthique, qui ne se limite pas seulement à ramasser et à coordonner les résultats de ce qu'on appelle les sciences pratiques, ou éthiques (morale, droit, politique), mais vise encore à relier et à intégrer les normes qui règlent la vie individuelle et associée avec les lois de toute la formation de l'univers. En un mot elle étudie les lois des diverses formes de la connaissance humaine individuelle et collective, mais seulement en tant qu'elles font partie du procès interne universel des choses, et ont une valeur et un sens cosmique.

Donc, la philosophie, et dans ces trois parties entre lesquelles elle se divise et dans tout son être, est une science essentiellement universelle. La recherche de l'unité suprême et idéale dans tous les domaines du connaissable et du réel est le but auquel elle tend et aspire avec des efforts constants et une persistance d'intentions invincible.

*
* *

Mais si, au sujet de ce point fondamental, presque tous les philosophes sont d'accord, les divergences d'opinions commencent à surgir et à devenir vives quand il s'agit de décider si de la distance infinie des phénomènes

étudiés par les sciences particulières on s'élève d'un trait aux hauteurs d'une conception cosmique, ou si, au contraire, on y parvient à travers des synthèses intermédiaires représentées par les philosophies particulières.

Spencer et Ardigò, pour nommer seulement les maîtres les plus autorisés et les plus illustres, n'admettent pas la légitimité de ces philosophies particulières propres à chaque groupe de science, parce qu'ils soutiennent que toute connaissance, dépouillée du caractère de l'universalité, usurpe et ne mérite pas le nom de philosophie. Mill, au contraire, Angiulli, Vanni, Girard, etc., croient que, entre les généralisations particulières des sciences et la conception universelle de la philosophie, il y a place pour un système intermédiaire de synthèses compréhensives et de concepts communs, et pour les principes généraux d'un certain groupe de science. Le caractère philosophique de ces philosophies particulières consiste, selon ces auteurs, non pas tant dans la coordination des principes communs à un ordre donné de sciences, que dans le fait de rapporter ces principes à l'ordre universel, et dans la réduction qui s'opère des sciences partielles aux plus générales par le moyen de généralisations toujours plus amples jusqu'à ce qu'on parvienne à des généralités de valeur universelle.

Or, peut-être nous faisons-nous illusion, mais nous croyons que, sous ce dissentiment apparent, de pure forme, se cache l'accord réel, substantiel.

Essayons de le démontrer.

Que l'objet de ces philosophies particulières existe et sorte des entrailles mêmes des choses, c'est ce que nul ne nie, parce que cela s'impose à tous avec l'évidence de la réalité. En effet, pour citer un exemple, qui peut mettre en doute qu'en outre et indépendamment de la physiologie, de l'anatomie, de l'histologie, de la zoologie, de l'embryologie, etc., il y a un nombre donné de problèmes relatifs à la vie en général, à sa genèse, à son évolution, à sa valeur intrinsèque, à sa signification cosmique, etc.; problèmes dont la solution quoiqu'elle ne concerne aucune des sciences particulières qui viennent d'être mentionnées s'impose toutefois au savant sans prévention comme formant l'objet principal de la philosophie biologique? Qui pourra en bonne conscience nier que l'énigme dans laquelle s'embrouille encore la connaissance des caractères, des propriétés, du sens, des conditions déterminantes de l'âme n'est pas toujours la préoccupation et le souci des chercheurs impartiaux et sereins du vrai, quoique ces recherches ne fassent partie d'aucune branche des sciences psychologiques?

Et à côté de ces investigations ne fleurit-il pas et ne se dispose-t-il pas spontanément d'autres recherches, telles que celles qui se proposent d'étudier les conditions, les limites et la légitimité de notre savoir sur le domaine de la biologie et de la psychologie, de chercher de quelle manière les lois ultimes de ces sciences entrent en rap-

port et en harmonie avec les lois universelles de l'univers, etc. ?

Mais personne, en vérité, ni Spencer ni Ardigo, qui pourtant nient le droit à l'existence des philosophies particulières, n'a cependant jamais rêvé de contester la légitimité de ces problèmes. Au contraire, Spencer et Ardigo, en admettant que de telles questions rentrent dans le domaine des sciences particulières isolées, nient seulement que, pris dans leur ensemble, ils puissent constituer et fournir un aliment à des philosophies spéciales.

Si ce n'est qu'il n'est pas besoin d'oublier que, comme Spencer d'un côté admet la légitimité des applications déductives des principes universels de la philosophie dans les domaines isolés des sciences, de même Ardigo, d'un autre côté, soutient qu'entre les problèmes d'ordre inférieur relatifs aux sciences et les problèmes d'ordre supérieur, qui relèvent de la philosophie, il y a des problèmes d'ordre moyen par lesquels — ce sont ses propres expressions — les sciences s'unissent hiérarchiquement les unes aux autres.

Donc, quoi que l'on pense de l'organisation de ces philosophies particulières, pour nous le fait subsiste que, tout en voulant que ce nom soit proscrit, ils en admettent au fond la légitimité, soit que l'on admette avec Spencer qu'ils dérivent de la philosophie générale, par application aux sciences isolées des concepts par elle élaborés, soit

qu'avec Ardigò on soutienne que dans le limbe intermédiaire entre la science et la philosophie flotte une région qui fait partie un peu du domaine de celle-là, un peu du domaine de celle-ci.

C'est pourquoi nous croyons que, étant donnée l'urgence irrésistible de quelques problèmes qui n'appartiennent ni à la science ni à la philosophie, il vaut mieux, sans plus, admettre le droit à la vie et la légitimité de ces philosophies particulières tant débattues, dans un groupe déterminé de sciences, comme degrés synthétiques inférieurs pour parvenir à la synthèse universelle.

Il nous paraît beaucoup plus exact d'admettre que ces philosophies surgissent hors du sein des investigations particulières d'un groupe spécial de sciences et servent ensuite à encadrer les généralisations communes à un ordre déterminé de phénomènes dans le système universel des lois du cosmos, avant de soutenir comme Spencer qu'elles dérivent de la philosophie générale et appliquent les concepts élaborés par elle à chaque domaine de la réalité.

Essentiellement philosophique est par suite l'aspect sous lequel se présentent de telles philosophies particulières parce qu'en chacune d'elles vient se reproduire avec les mêmes caractères la division tripartite des objets de la philosophie générale, à savoir la théorie de la connaissance et des sciences, la théorie synthétique ou cosmique et la théorie pratique ou éthique. La seule

différence qui soit entre elles et la philosophie générale provient du fait que, tandis que cette dernière résout de tels problèmes en visant l'universalité du savoir et de la vie, les premières, au contraire, se bornent à en essayer la solution dans les limites plus restreintes d'un ordre déterminé de phénomènes et de sciences.

Mais pour qu'on ne dise pas que nous nous attardons volontairement à un simple mélange de pures opinions et à un choix formel d'idées sans revenir à la réalité, prenons un exemple particulier, singulièrement éloquent, qui nous conduira en outre à parler de la tâche essentiellement philosophique de la sociologie.

Vanni, avec la pénétration de son esprit lucide et génial, a jadis démontré lumineusement comment, dans la philosophie du droit, se laissent voir clairement les trois fonctions qui distinguent toute philosophie particulière.

Suivant lui, la philosophie du droit est à la tête de toutes les sciences juridiques, systématiques et historiques et a pour fonction d'intégrer le savoir juridique dans l'unité de ses principes généraux et de rattacher le droit à l'ordre universel des phénomènes en en expliquant la formation historique et en en recherchant les exigences éthiques et rationnelles.

Comme il ressort de cette définition, la philosophie du droit selon Vanni, dans sa première partie, se présente comme une recherche critique et propédeutique en tant

qu'elle examine les conditions et les limites du savoir juridique et en contrôle et dirige les résultats; dans un second moment elle se révèle comme une recherche synthétique, étudiant les phénomènes du droit dans la société et en relation avec le procès général de la vie et de l'univers, et enfin elle revêt les caractères d'une investigation éthique parce qu'elle cherche si dans le droit il y a quelque fondement intrinsèque et établit les critères propres à apprécier les institutions juridiques et à conseiller les réformes.

Mais ces trois moments de la philosophie du droit ne sont pas distincts entre eux, mais l'un s'enchaîne avec l'autre, et tous les trois ensemble se présupposant et se complétant, forment un tout organique et indissoluble.

Et ainsi, où nous semblons nous égarer, nous croyons, un peu en nous aidant de la discussion théorique des principes généralement acceptés et un peu en nous prévalant des exemples concrets, avoir rempli en grande partie notre tâche, puisque nous avons fixé et précisé, dans les divergences d'opinions plus formelles que substantielles, le domaine et les fonctions de la philosophie générale et des diverses philosophies particulières. Il est vrai que ce qui nous reste encore à dire constitue le *punctum saliens* de ce modeste travail, mais il se trouve déjà en grande partie implicitement démontré par tout ce que nous avons dit. Des prémisses dès à présent posées et élucidées il ne nous

reste qu'à déduire les conséquences à appliquer du domaine particulier de la sociologie. Faisons-le tout de suite et avec la plus grande brièveté possible.

*
* *

Comme on sait, Comte, qui pour la première fois en lui donnant un nom, tira la sociologie de la pénombre indistincte des sciences sociales dans laquelle elle se trouvait naguère enveloppée, ne s'inquiète pas, préoccupé par d'autres problèmes plus urgents, d'en déterminer avec une précision rigoureuse le domaine et les rapports avec les autres sciences. Pour lui la sociologie était une science synthétique qui avait pour but d'étudier la société humaine dans son ensemble, dans sa constitution indissoluble, dans toutes ses manifestations multiples et à tous les points de vue. Mais, comme on le voit bien, cette conception de Comte contraste autant, dans l'immensité de ses investigations et dans l'infinitude de ses aspirations, avec les exigences inéluctables de l'âme humaine et de la division du travail scientifique, que la conception de ceux qui veulent diviser la sociologie en autant d'atomes, la résolvant en autant d'autres chapitres distincts de sociologie économique, politique, juridique, etc. : leurs efforts furent bien vite et en peu de temps vaincus victorieusement par les progrès de la science et de la critique qui intégrèrent les points de vue de ces points de

vue, également légitimes quand ils se fondent et se pénètrent les uns les autres. Et en fait s'il est vrai que les phénomènes qui se sont manifestés dans la société sont liés entre eux par un *consensus* organique, comme le voulait Comte, il est au moins aussi vrai, d'autre part, qu'ils présentent, considérés isolément, des caractères distincts et spécifiques. D'où il suit que l'analyse de ces phénomènes peut donner lieu à un double ordre d'études où ils sont étudiés séparément dans leurs causes, dans leurs caractères et dans leurs effets spécifiques, et où ils sont étudiés d'autre part dans leur moment unitaire, dans leur processus compliqué de combinaisons dans lesquelles ils s'entrecoupent, empiètent les uns sur les autres et se fondent ensemble, se complétant et s'expliquant réciproquement. Dans le premier de ces cas nous nous trouvons en face des sciences sociales particulières et, dans le second, d'une discipline synthétique qui domine un ordre donné de sciences, ce qui revient à dire d'une philosophie particulière. A cette philosophie particulière il faut conserver le nom auquel est lié en grande partie la gloire de Comte. Elle s'appelle philosophie sociale, ou simplement sociologie, et dans son système se reproduisent ces trois recherches, critique, synthétique et pratique, qui se rencontrent, comme nous avons vu, dans toutes les philosophies particulières.

Pour satisfaire à la première de ses tâches la sociologie ne pourra se borner à considérer objectivement la

société, mais elle s'appliquera à étudier les conditions auxquelles la connaissance humaine doit obéir et les limites entre lesquelles elle doit se mouvoir dans le domaine des phénomènes sociaux pour pouvoir être féconde en résultats certains et scientifiquement valides. D'autre part elle devra veiller à classer le travail des sciences particulières en leur prêtant des idées directrices et en préparant l'intégration du savoir sociologique dans l'unité d'une recherche synthétique.

Mais le problème le plus élevé que la sociologie doit résoudre se concentre dans la recherche que nous avons appelée synthétique. La sociologie, en constituant un trésor de tous les résultats auxquels sont parvenues les sciences historiques particulières par rapport aux phénomènes spéciaux par elles étudiés, doit faire abstraction de tous les éléments contingents et transitoires, et voir si dans leur fond il ne demeure pas un faisceau de propriétés générales et irréductibles, de lois communes et constantes. Quant aux déterminations particulières et différenciées des sociétés particulières qui se succèdent réellement au sein de l'histoire, ou qui vivent encore, elle doit découvrir les rapports de fait universels et immanents de la phénoménologie sociale. La sociologie, ensuite, dans cette fonction synthétique qui lui appartient, ne doit pas seulement scruter la nature intime du fait social, mais doit encore unifier les lois particulières des divers ordres de phénomènes qui se produisent dans la

société en recherchant les causes de leur développement évolutif intégral et du consensus organique qui les fond indissolublement en une unité supérieure. Mais, cette tâche une fois remplie, une autre subitement se présente, en restant cependant toujours dans les limites de sa fonction synthétique. La vie sociale ne s'épuise pas en elle-même, mais s'encadre dans un tout plus vaste, se rattache à l'ordre cosmique. C'est pourquoi la sociologie, puisqu'elle doit expliquer la vie sociale dans la totalité de ses rapports, devra rechercher encore les relations par lesquelles elle se rattache à l'universalité des choses. Dans cette partie la sociologie s'élève aux sommets les plus élevés de la recherche philosophique.

Enfin, dans son troisième et dernier moment, la sociologie recherchera quelles sont les conditions essentielles d'existence de la société, quels en sont les buts vrais et imprescriptibles, quels sont les moyens les plus adéquats pour les atteindre. C'est la partie la plus difficile et la plus périlleuse de la sociologie. Elle est destinée à progresser toujours plus à mesure que nous viendrons à connaître avec une certitude plus grande les lois de l'évolution historique passée et que la civilisation avancera dans son chemin triomphal. En fait, étant donnée l'uniformité des lois de la nature, plus sera grande la sécurité avec laquelle nous connaissons le mécanisme des énergies historiques et sociales, plus encore sera grande la probabilité avec laquelle nous pourrons, d'une part, formuler un idéal

qui jaillisse des entrailles mêmes du réel, objectivement déduit de l'étude du passé et du présent, et, d'autre part, suggérer des normes et des moyens propres à rapprocher et à traduire dans la pratique cet idéal radieux. Avec le progrès constant de la civilisation l'homme s'émancipe toujours plus du joug des pures forces naturelles, s'attache à un facteur actif et au centre des énergies conscientes. L'histoire, loin de se montrer comme un fatalisme immobilisé, est un déterminisme vivant dont nous sommes les libres facteurs. Et ainsi à la dynamique sociale purement passive des forces sociales aveugles s'oppose, selon Ward, la dynamique active et consciente de l'activité des individus.

La sociologie ainsi conçue vient se placer parmi les philosophies particulières à un groupe donné de sciences, et, dans toutes ses fonctions distinctes de recherche critique, synthétique et téléologique, s'affirme comme une science éminemment philosophique.

L'IDÉE DU PROGRÈS UNIVERSEL

Par D. PARODI,

Professeur de philosophie au lycée de Rouen.

L'idée du progrès universel, mal connue sinon inconnue des Anciens, lentement élaborée au cours de toute la philosophie occidentale, a pu sembler, à partir du XVIII^e siècle et durant le XIX^e presque entier, une des idées dominantes et directrices de la pensée moderne. Elle s'y présente avec un aspect tout particulier : c'est en elle et par elle qu'en dehors de tout dogme religieux ou métaphysique, on croit de plus en plus trouver le point de jonction de la science et de la morale. D'une part, en effet, on lui attribue un caractère positif, historique, et, s'imagine-t-on volontiers, presque expérimental; et, d'autre part, on se plaît à penser que, comme jadis les révélations religieuses ou les intuitions ontologiques, elle est propre à satisfaire les besoins sentimentaux de l'âme humaine, à lui fournir une fin à la fois rationnelle et pratique, une raison d'espérer et de vivre, un principe d'action. —

Aussi, depuis qu'après la querelle des Anciens et des Modernes, elle s'est définie dans toute son ampleur chez un Turgot ou chez un Condorcet, on dirait que nul, parmi les penseurs qui se réclament de la science et du libre examen, n'ose la révoquer en doute, ou seulement ne pense à la soumettre à la critique. Elle est l'âme de tous les systèmes comme de toutes les utopies philosophiques ou sociales, de 1789 à 1848; Comte, après Saint-Simon, Fourier ou Pierre Leroux, l'accepte comme la loi suprême de toute l'évolution historique, en même temps que comme le principe qui dirige tout le travail de l'intelligence. Un penseur indépendant, mais qui exprime d'autant mieux ce qu'en dehors de tout système particulier le milieu philosophique d'alors imposait, pour ainsi dire, à tous les esprits, Vacherot, écrit un peu plus tard que le progrès n'est ni une induction de l'histoire, ni même une loi, mais simplement un fait, un fait constaté. Et, l'érigeant à une dignité plus haute encore, s'il se peut, à la faveur de l'équivoque qui tend à le confondre avec l'idée même d'évolution, Spencer incline à le présenter souvent comme la loi démontrable et nécessaire du mouvement cosmique tout entier. — Aussi ne semble-t-il pas que Hartmann se trompe en rapprochant l'idée du progrès des anciens dogmes religieux, et en y voyant la forme dernière de l'optimisme, le troisième et dernier stade de l'illusion vitale.

Depuis lors, cependant, cette belle confiance est quelque

peu tombée; à son tour l'idée du progrès universel a été soumise à la critique; la crise pessimiste de la fin du siècle dernier a pu paraître en marquer le déclin. Aujourd'hui, si elle conserve encore tout son ascendant auprès des écrivains politiques ou des littérateurs, les philosophes et les savants y recourent le moins possible, et, sans la désavouer pourtant, semblent hésiter à s'appuyer sur elle et ne s'en réclament qu'avec scrupule. Peut-être le moment est-il propice pour en rechercher le fondement et la valeur, pour se demander si l'on peut y voir vraiment, et une donnée de la science, et un principe moral qui se suffise à lui-même, ou bien si elle n'impliquerait pas, au contraire, pour se justifier, plus d'un postulat et toute une métaphysique.

*
* *

Et tout d'abord, que faut-il penser du caractère moral en même temps que positif qu'on attribue à l'idée de progrès, de l'office pratique que, plus ou moins consciemment, on lui assigne?

Le progrès est conçu comme une loi de l'histoire, ou même de la nature : par suite comme une loi certaine et inviolable. C'est par là même qu'elle fournit à l'homme toutes raisons d'envisager l'avenir avec espoir et confiance. Si la vie paraît démentir à chaque pas les aspirations de la raison ou de l'âme humaine, l'idée de progrès à elle seule ne permet-elle pas d'opposer à la

douleur et à l'iniquité, à la laideur et au désordre, l'espérance du règne à venir de la justice, de l'harmonie et du bonheur? Quelle perspective plus capable d'encourager et de consoler l'âme humaine? Ainsi, au premier abord, l'idée de progrès semblait inaugurer, par son optimisme même, une forme nouvelle de morale, naturaliste et indépendante de tout dogme. Mais si l'on avait pu croire qu'en affirmant le triomphe final du bien, elle le rendait à plus forte raison possible et facile, elle parut bientôt, au contraire, à l'examiner plus profondément et par un autre biais, aussi propre à décourager qu'à animer les volontés. Et les critiques qui en ont été faites à ce point de vue, par M. Renouvier par exemple, ont plus ou moins coïncidé avec un mouvement général des esprits durant la dernière moitié du xix^e siècle, avec une sorte de réaction collective et spontanée.

La doctrine du progrès universel, en effet, consiste à le considérer comme une loi naturelle, qui se réalise bon gré malgré, que l'individu le veuille ou non, qu'il s'y prête ou ne s'y prête pas : c'est donc un fatalisme partiel qu'elle fonde. Or, les conditions de l'action et du progrès individuel sont peut-être contradictoires avec cette loi du progrès général : ne faut-il pas, pour agir, sinon croire à la liberté métaphysique, du moins ne pas mettre en doute le rôle et l'efficace du vouloir humain, le prix de la bonne volonté et de l'intention active? Dans l'hypothèse du progrès nécessaire, tout cela ne risque-t-il pas

de paraître inutile? — L'on répond, sans doute, ce qu'on répond au fatalisme ordinaire, que le déterminisme universel ne saurait conduire logiquement à l'inaction, puisque l'action individuelle est elle-même déterminée au même titre que ses résultats; et que le sophisme paresseux est vraiment un sophisme. — Peut-être l'est-il moins lorsqu'il s'agit de cette doctrine particulière qu'en thèse générale. En tant que principes universels, le fatalisme ou le déterminisme, s'appliquant à tout, ne spécifient en rien ni la forme, ni les modes d'action, ni les résultats de la destinée nécessaire : par là même ils les enveloppent logiquement tous, de quelque façon qu'on les conçoive. Mais lorsque le fatalisme se limite et se précise en une certaine prévision particulière de l'avenir, les conséquences pratiques n'en sont plus les mêmes. Dans le premier cas, tout est déclaré nécessaire également, moyens et fins, actions et résultats : par suite, nulle raison de croire que telle action ne soit pas nécessaire pour atteindre telle fin; dans le second cas, au contraire, un certain résultat précis, le progrès, est déclaré fatal, et rien n'est affirmé des moyens : libre à moi de supposer, dès lors, que ceux-ci peuvent varier sans modifier celui-là; et si, tout en sachant que tel acte est propre à favoriser tel progrès, je me crois d'ailleurs en état de m'en abstenir, comme le progrès final reste assuré quand même, je n'ai plus nulle raison logique de me l'imposer et de m'y contraindre. En même temps qu'elle

me donne des raisons d'avoir confiance en l'avenir, la doctrine du progrès m'autorise à m'en désintéresser pratiquement, à me persuader qu'il s'accomplira de lui-même, avec ou sans moi.

Mais il y a plus : un optimisme de cette sorte, s'il ne suffit pas toujours à encourager et à susciter l'action, ne peut-il pas même, inversement, la décourager autant que certains pessimismes, et non seulement permettre, en bonne logique, mais conseiller l'inertie? Car, par cela même que le progrès à venir est dès maintenant assuré et nécessaire, rien ne peut hâter l'ordre des temps, et rien ne vaut dans le présent comme dans le passé que dans la mesure où il prépare et prédétermine l'avenir. Étant soustraite aux fluctuations des volontés individuelles, chaque conquête nouvelle de l'humanité a son heure fixée immuablement; et ni les efforts multipliés, ni les intentions généreuses, ni la bonne volonté, ni le sacrifice ne peuvent nous faire gagner une étape, et ne sauraient d'ailleurs avoir de sens et de prix que par les résultats utiles qu'on leur voit produire. Rien n'est triste à considérer, dès lors, comme les longues perspectives de l'histoire, quand par l'imagination nous les reconstituons, ou les pressentons, toutes remplies d'essais avortés, de bons vouloir stériles, d'espoirs à tout jamais déçus...

Ce n'est pas tout encore : de cet optimisme même peut naître un pessimisme plus entier. Car, si l'humanité ne doit s'épanouir dans la perfection qu'à la fin des

temps, le bonheur des races futures peut-il, à la réflexion, suffire à compenser et à justifier nos propres souffrances? N'est-ce pas, malgré tout, dans ce naturalisme comme dans tout autre, le fait pur et simple qui triomphe, et ne s'impose que par sa brutalité seule? La félicité des derniers venus sur la planète méritait-elle d'être achetée à l'avance par les larmes et le sang de générations par milliers? Quelle infortune, pour les uns, d'être nés trop tôt, et, pour leurs descendants, quel injuste bonheur! A moins donc qu'en vertu de principes tout autres et d'une métaphysique implicite, on ne découvre entre les divers individus un lien mystique de solidarité ou qu'on ne soumette chacun d'eux à un impératif moral, à une loi de sacrifice ou de devoir; à moins, en un mot, qu'on ne dépasse le pur naturalisme et qu'on ne trouve à l'idée du progrès une autre base que les inductions de la science positive, il semble bien qu'elle ne saurait décidément pas suffire à nous faire voir dans la nature autre chose qu'une œuvre de hasard, où la souffrance et la joie sont distribuées sans raisons intelligibles, où l'esprit ni le cœur de l'homme ne trouvent de quoi se satisfaire. S'introduisant dans une conception matérialiste ou mécaniste du monde, la notion de progrès ne saurait la transformer, ni en faire sortir à elle seule un principe d'action.

De là, dans la doctrine du progrès, une sorte d'antinomie morale. D'une part, pour que l'univers dans son

ensemble et considéré comme en un tableau, nous apparaisse bon et rationnel, il semble, en effet, nécessaire, que le triomphe certain du bien sur le mal y soit préordonné, que tout converge à cette fin, et que le progrès en soit donc une des lois constitutives. Mais, d'autre part, il semble aussi que, pour fournir à l'âme humaine des raisons de vivre et les conditions indispensables de l'action, pour devenir en somme l'équivalent pratique de croyances morales ou religieuses, le progrès ne doive pas cesser d'être conçu comme individuel, analogue à l'œuvre mystique du salut ou à l'œuvre rationnelle du perfectionnement intime, affirmant la personnalité et la prenant pour instrument, laissant l'homme, enfin, autonome et responsable. Pour fonder légitimement une morale sur l'idée de progrès, il ne faudrait rien moins que concilier la liberté et la nécessité¹.

*
* *

Si elle ne résout pas le problème moral, la loi du progrès découvre-t-elle au moins à la raison l'ordre réel du monde? Est-ce vraiment une loi, au sens positif du mot? Est-ce vraiment la science qui nous la fournit et nous la garantit?

C'est surtout comme loi historique, comme extension

1. Des objections analogues ont été formulées souvent, par M. Renouvier entre autres.

à l'avenir de ce que révèle le passé, qu'elle a été considérée le plus souvent; telle est, notamment, l'idée que s'en est fait le XVIII^e siècle, au point de la confondre plus d'une fois avec l'idée même d'une science sociale et d'une philosophie de l'histoire. Or, peut-on dire que l'histoire nous donne la preuve objective de l'existence du progrès?

Il faut avouer, d'abord, que la manière dont il a été conçu, dans le premier enthousiasme de leur découverte, par Turgot ou Condorcet, était trop simple ou théorique, appuyée sur des données historiques très vagues et très incomplètes. De la sauvagerie primitive aux grandes civilisations modernes, le progrès humain n'a rien eu à coup sûr de la belle régularité qu'on lui attribuait; il n'est pas linéaire et direct, mais ondulatoire et sinueux, plein de solutions de continuité, d'arrêts ou de reculs, au moins apparents. L'humanité n'est absolument une que dans son idée abstraite : la seule réalité que l'histoire reconnaisse, ce sont des sociétés humaines, plus ou moins hétérogènes et indépendantes dans leur évolution, qui se heurtent, se mêlent ou se détruisent confusément, sans que presque jamais s'aperçoive avec évidence que l'une continue et dépasse l'autre sous tous ses aspects. — Voudrait-on prétendre que c'est du mélange même et de la lutte des civilisations diverses que naît le progrès? Mais n'existe-t-il pas des sociétés stationnaires, qu'aucun contact avec leurs voisins ne vient modifier? Des peuples

n'ont-ils pas vécu et ne sont-ils pas morts dans des îles ou des continents ignorés sans agir et sans laisser même des traces? L'histoire ne nous présente-t-elle pas même des reculs indéniables et définitifs, de longues décadences qui restent vaines, de lentes désagréations de races qui n'ont pas d'héritiers? — Ainsi, quand on parle du progrès comme d'une loi que l'histoire nous découvre, on restreint peut-être, sans y penser, l'histoire à notre histoire, ou au moins à celle de notre monde occidental; ou bien, si l'on croit pouvoir affirmer le progrès humain en général, c'est à la condition de supposer entre les événements des relations indirectes et cachées, que ne révèle pas le simple récit des faits. Au lieu d'un progrès total et continu de l'espèce, l'histoire constate tout au plus les progrès de certaines civilisations.

Même restreint à une civilisation donnée, le progrès peut-il être proprement prouvé? Ici encore, ce tout infiniment complexe et mobile qui constitue un état social enveloppe une multitude de phénomènes divers, dont toujours, à un moment donné, les uns sont en voie d'accroissement, les autres de diminution : par le progrès d'une société on ne peut donc entendre que le progrès de certaines tendances considérées comme essentielles et distinctives de cette société. De ces tendances, en est-il dont on puisse affirmer le développement nécessaire et indéfini? Quelques-unes semblent dépendre beaucoup trop de la spontanéité et de l'initiative individuelles :

tels, entre autres, les phénomènes artistiques. D'autre part, il est vrai, la sociologie et les diverses sciences sociales s'essaient à déterminer les lois de tels ou tels ordres d'actions collectives : mais, de l'aveu de tous, elles ne peuvent que déterminer la dépendance de certains phénomènes sociaux à l'égard de certains autres, qu'en discerner le sens et l'intensité, mais en reconnaissant que des causes ou des circonstances imprévues pourront toujours les modifier, et en renonçant à prédire l'avenir dans sa complexité concrète. Les lois des mouvements sociaux restent donc restreintes à certaines classes de phénomènes et subordonnées à la présence de certaines conditions, dont il serait sans doute peu scientifique d'affirmer la permanence ou l'apparition nécessaires. Une des premières reconnues, et d'importance primordiale, est sans doute celle du progrès des connaissances : les connaissances semblent bien suivre une marche régulièrement ascendante au cours de l'histoire, et, par contre-coup, faire progresser de même, en s'y appliquant, les industries et les techniques : mais, ici même, l'histoire permet-elle de nier la possibilité de tel grand cataclysme social, — sans parler des cataclysmes cosmiques, — qui pourrait arrêter pour des siècles ou anéantir toutes les acquisitions de la pensée humaine ?

Ce n'est pas tout encore : les progrès humains, réduits à n'être que les progrès partiels de tels ou tels phénomènes sociaux, constituent-ils un avancement réel, un

gain absolu¹? Y a-t-il, non pas simple changement, simple transformation, mais amélioration, progrès véritable? A ces questions encore l'histoire, à elle seule, ne peut répondre, car elles supposent qu'une hiérarchie des fins humaines a été établie; bien plus, que le rôle et la place même de l'homme dans l'univers ont été déterminés : or, il n'y a plus rien là qui ressemble à une constatation de fait. Les uns croient bien, en effet, que les progrès intellectuels et scientifiques auront pour conséquence plus ou moins lointaine, mais nécessaire, l'amélioration morale de l'homme : n'est-ce pas le rêve de toute la pensée moderne que de fonder sur la science, ou du moins sur la raison, une morale de plus en plus haute, et de rendre peu à peu les hommes, en même temps que plus savants, plus sages, et meilleurs, et, en fin de compte, plus heureux? — Mais l'expérience, bien ou mal interprétée, paraît à d'autres démentir ces espérances, et l'on sait combien, de nos jours, on est disposé à leur opposer la prétendue banqueroute sentimentale et morale de la science : on peut, répète-t-on volontiers, savoir plus de choses sans en penser mieux ni plus noblement; on peut aussi mieux raisonner sans mieux agir; et enfin, entre la pensée et le bonheur, on n'aperçoit pas de relation nécessaire, si même elle n'est pas inverse de celle qu'on attendait : en multipliant les besoins, en les faisant plus con-

1. Cf. Bouglé, *Note sur la Différenciation et le Progrès* (*Revue de synthèse historique*, juin 1902).

scients, et par là même plus ardents et plus douloureux, la pensée ne nous rend-elle pas toujours moins capables de nous satisfaire? — L'existence même de ce conflit de doctrines, de quelque manière qu'on croie pouvoir le résoudre, prouve tout au moins que l'histoire et les faits ne parlent pas assez clairement par eux-mêmes pour y suffire.

Enfin, quand même il serait prouvé que l'humanité gagne décidément en bonheur, en moralité, en valeur absolue, pourrait-on pour cela affirmer que ce progrès se prolongera indéfiniment, et en faire la loi même de l'univers? L'histoire humaine ne nous apparaît-elle pas comme une heure bien courte dans la durée de la planète, et la planète même comme un moment dans l'éternité du monde? N'y eut-il pas un temps où l'homme n'existait pas, et n'y en aura-t-il pas un où l'homme ne sera plus? Et, à côté du nôtre, n'y a-t-il pas des millions d'astres absolument étrangers à son progrès? — Telle que l'avait conçue le XVIII^e siècle, l'idée de progrès reste donc essentiellement et irrémédiablement anthropomorphique; d'une autre façon que l'antiquité, mais aussi réellement, elle fait de l'homme le centre et la fin des choses. A la lumière de l'histoire, le progrès n'apparaît que comme une hypothèse, suggérée légitimement par certains faits peut-être, mais peut-être démentie par d'autres, et impossible à prouver. Pour qu'il pût devenir une loi positive et démontrée, il lui faudrait perdre son caractère

humain, et prendre la forme d'une vérité objective. Les sciences physiques et mécaniques ont cru pouvoir la lui donner.

*
**

C'est plutôt, en effet, comme loi cosmologique, comme schème de l'évolution universelle et nécessaire, que l'on s'est habitué, au xix^e siècle, à considérer l'idée du progrès : aussi bien, le progrès humain et terrestre ne se trouverait-il pas mieux assuré ainsi, plus sûrement que par nulle induction sociologique, si l'on pouvait le déduire, comme cas particulier, du progrès cosmique total? C'est la conception qui a paru favorisée par Spencer et son évolutionisme naturaliste, au moins autant que par l'évolutionisme intellectuel et logique d'un Hegel : elle a paru y dépouiller aussi plus complètement encore tout caractère d'anthropomorphisme. En définissant l'évolution comme un mouvement continu d'intégration de matière et de dissipation de mouvement, comme un passage graduel de l'homogène à l'hétérogène, Spencer entend bien que l'univers n'a pas de fin transcendante, qu'on ne saurait vraiment pas y voir un théâtre providentiellement préparé au bonheur futur de l'homme. Le mot progrès prend alors une acception nouvelle, son acception, si l'on peut dire, scientifique, qui n'est qu'un retour à l'étymologie : on appellera progrès d'un phénomène toute transformation qui se poursuit dans un sens toujours

le même; la nature progresse, parce qu'elle apparaît comme avançant constamment dans la même direction, parce qu'il y a une direction absolue dans les choses. — D'ailleurs, comme ce passage graduel de l'homogène à l'hétérogène se manifeste par une différenciation et une complication croissante des organismes, par la constitution d'individualités de plus en plus riches et distinctes, par l'organisation de sociétés de mieux en mieux adaptées aux besoins de leurs membres, il se trouve, en fait, que la direction fatale de l'évolution cosmique se trouve être, par surcroît, celle de l'amélioration humaine, à la fois matérielle et morale; le progrès objectif des choses coïncide, en quelque sorte par accident, avec le progrès au sens anthropomorphique. C'est par là que la doctrine de l'évolution, tout en restant essentiellement scientifique, paraît cependant rejoindre la doctrine du progrès et se confondre avec elle.

Mais, d'abord, il n'est peut-être pas très difficile de faire voir que c'est d'une manière bien insuffisante et en apparence seulement que cette coïncidence a lieu. Quelles que soient ses tendances politiques, une telle doctrine ne rencontre l'individu humain que comme un stade provisoire de l'évolution, qui doit logiquement le dépasser et, en le dépassant, le détruire. Non pas seulement parce que, comme tout fatalisme naturaliste et objectif, elle ne lui laisse qu'une apparence d'autonomie et de personnalité; mais, à un point de vue plus concret

et plus utilitaire, parce que rien ne garantit que les intérêts de l'évolution seront toujours d'accord avec ceux de l'humanité, et peut-être tend-elle, par le sacrifice de notre espèce, à la production de quelque espèce plus complexe et plus haute. — Il y a plus : en produisant des organismes toujours plus différenciés et dont les parties seront de plus en plus solidaires, c'est à la domination universelle de l'automatisme et de l'instinct qu'elle nous achemine, au mécanisme parfait et rigide des sociétés d'abeilles ou de fourmis, où s'évanouirait tout ce qui, pour nous, fait l'œuvre vraiment personnelle et le prix de la vie : prévision du but et invention des moyens, initiative et mérite, effort et devoir. Sans doute, avec la complète adaptation au milieu, c'est le bonheur qu'on nous fait entrevoir au stade le plus avancé de l'évolution de l'espèce ; mais ce bonheur n'a plus rien d'humain : pour prix des plus laborieuses et des plus hautes conquêtes de l'esprit et de la volonté, c'est à une animalité nouvelle qu'on nous convie. Bien mieux encore, de ce bonheur même, tout matériel et sensible, c'est à peine si nous pouvons nous promettre la jouissance : car, il semble bien que les conditions de la conscience en général soient, en somme, à peu près les mêmes que celles de la conquête personnelle et de la responsabilité, qu'elles résident avant tout dans la différence, l'attention et l'effort, et dès lors, par l'effet de l'évolution même, tout sentiment, joie comme douleur, semble destiné à s'atténuer et à s'assoupir. La

certitude que l'univers se meut nécessairement dans la direction constante qu'a définie Spencer n'est donc, semble-t-il, rien moins qu'équivalente à l'idée commune et pratique d'un progrès; et elle ne saurait donc pas même jouer le rôle moral, déjà si arbitraire et précaire, qu'on croyait pouvoir attribuer à celle-ci.

Cette certitude maintenant est-elle légitime? Peut-on la concevoir comme vraiment scientifique?

*
* *

Nous sommes loin aujourd'hui de l'esprit simpliste et de la belle assurance du positivisme scientifique à ses débuts; et il n'est plus besoin, à coup sûr, d'établir que la philosophie de l'évolution, quoi qu'elle prétende, n'est qu'un système, semblable à beaucoup d'autres, et que bien des postulats indémontrables y sont impliqués. Toute affirmation sur la loi suprême des changements cosmiques et sur l'avenir de l'univers ne saurait être, de l'aveu unanime de tous les vrais savants, qu'une hypothèse, plus ou moins vraisemblable, parmi beaucoup d'autres. Aussi, la science contemporaine, loin de se montrer mieux préparée que l'histoire à trancher la question, semble autoriser à la fois sur ce point trois conceptions contradictoires¹. Et, chose curieuse, ces trois

1. Lorsque nous écrivions ces pages, nous ne connaissions pas encore la discussion si intéressante et compétente de M. Renouvier : *le Personnalisme*, p. 354 sqq. (1903).

conceptions reproduisent les trois doctrines qui, apparues dès les débuts de la pensée philosophique et religieuse, n'ont pas cessé depuis lors de la dominer tour à tour, et semblent vraiment les seules manières possibles d'imaginer les destinées futures de l'univers : la doctrine du progrès, la doctrine de la décadence ou de la chute, la doctrine des cycles.

Telle que Spencer l'a définie, la notion d'évolution est d'origine évidemment biologique, et, bien qu'étendue de la considération des êtres vivants à l'univers dans son ensemble, ce n'est que dans les limites de la biologie qu'elle trouve son application incontestable. Affirmée du cosmos tout entier, elle soulève, entre autres, une difficulté capitale. Car l'évolution a une contre-partie, la régression ou dissolution ; si celle-ci est bien, en un sens très général, une évolution encore, de direction contraire à la première, elle n'est plus un passage de l'homogène à l'hétérogène, mais, inversement, de l'hétérogène à l'homogène. Peut-on, dès lors, parler d'une direction unique et constante dans les phénomènes ? Sans doute, dans le monde végétal et animal, des morts comme des vies individuelles est faite l'évolution de l'espèce, et des évolutions et des régressions des espèces, l'évolution de la vie sur la planète ; mais la planète elle-même, et le système solaire auquel elle appartient, ne se dissoudront-ils pas à leur tour, comme ils se sont formés de la nébuleuse primitive par évolution et différenciation ?

Spencer ne saurait le nier, quoiqu'il y insiste peu. Or, c'est ici qu'apparaissent les inconciliables divergences.

On peut supposer, en premier lieu, qu'après toute période de dissolution prend naissance une période nouvelle d'intégration de matière et de différenciation graduelle : de ce qui fut le système solaire, réduit à l'état de matière diffuse et de nébuleuse, un nouveau soleil et de nouvelles planètes pourront naître peut-être, à travers l'infinité des temps. Mais cette évolution nouvelle sera-t-elle seulement analogue à la précédente, et, en un sens, la continuera-t-elle, au lieu de la reproduire ? Faut-il admettre ainsi une suite indéfinie de périodes alternantes d'évolution et de dissolution, toutes dissemblables, quoique soumises aux mêmes lois générales, et naissant nécessairement l'une de l'autre ? L'on pourrait bien dire encore, dans ce cas, que leur série même et l'ordre dans lequel elles se succèdent constitue peut-être un progrès universel et total des choses, qu'il y a ainsi comme une évolution absolue de l'univers, caractérisée encore, si l'on veut, par des gains croissants dans le sens de l'intégration et de l'hétérogénéité. C'est ce qu'on pourra appeler la thèse du progrès indéfini. Mais nul doute que l'on ne soit ici dans le domaine de l'imagination et de la possibilité pure ; ou, si l'on préfère, que nous ne devions ici nous contenter d'une croyance, inapte à se justifier par la science seule.

Une autre conception est aussi bien possible. Ces

phases alternantes de différenciation et de dissolution, si longues qu'on les suppose, ne peuvent-elles pas se reproduire exactement l'une l'autre, et la loi du monde ne serait-elle pas celle d'un perpétuel recommencement? En vertu de l'universel déterminisme, qu'un seul instant l'univers se retrouve dans un état qu'il ait déjà traversé, et, à partir de ce moment, toute l'évolution en deviendra nécessairement identique. Or, l'on démontre en mécanique « qu'un système limité, soumis aux seules lois de la mécanique, repassera toujours par un état très voisin de son état initial ». Sans doute, il ne s'agit, dans le *théorème des phases* que de deux états « très voisins » et non identiques; sans doute le calcul des probabilités rend peu admissible que jamais un ensemble de forces très complexe se rencontre, à deux moments du temps, dans deux états intégralement semblables; sans doute enfin, nous ne savons nullement si l'univers est un système limité. — Mais, d'autre part, le concevoir comme illimité en tous sens, n'est-ce pas ôter à l'idée de la conservation de l'énergie, et peut-être même à l'absolu déterminisme, tout sens clair et précis? Quelle idée se faire de la permanence quantitative de ce qui, étant infini, ne comporte plus de mesure? Et, dans un système de forces supposé infini, des forces nouvelles ne peuvent-elles pas sans cesse surgir ou commencer à agir, sans que l'infinité en soit modifiée ou permette même de se rendre compte de leur apparition? — Si, au contraire, on n'affirme pas

l'infinité du monde, l'invraisemblance du retour de forces très nombreuses et complexes à un état déjà traversé, subsiste, mais trouve en quelque sorte une compensation dans la durée absolument illimitée de leurs métamorphoses ou de leurs combinaisons successives. Au fond, l'hypothèse du retour et du cycle, si difficilement admissible qu'elle soit, est peut-être la plus conforme à une conception purement naturaliste du monde; c'est peut-être la plus expressément et la plus strictement mécaniste. — Il est à peine besoin de remarquer qu'elle reproduit le vieux dogme orphique de la Grande Année, adopté par Pythagore et par Platon, l'idée stoïcienne comme l'idée nietzschéenne des *retours* identiques et éternels.

Il est enfin une troisième hypothèse, qu'un principe capital de la physique moderne semble expressément favoriser. Le principe de Carnot et de Clausius affirme la dégradation de l'énergie, la dissipation de la force; et l'expérience nous convainc, en effet, que les phénomènes naturels ne sont pas « réversibles », que, malgré l'équivalence de la chaleur et du travail mécanique, on ne peut pas, par exemple, sans une nouvelle dépense de force, faire revenir à son état ou à sa forme initiale l'énergie qui s'est une fois convertie en chaleur. S'il semble, dès lors, que les transformations de l'univers vont encore, spontanément et sûrement, dans un sens toujours le même, ce sens n'est qu'en apparence et par

accident celui de la différenciation spencérienne; tout au contraire, c'est au fond celui d'une homogénéité croissante : les niveaux et les pressions tendent à s'égaliser; la chaleur se répartit également entre les corps; enfin, toutes les formes de l'énergie tendent à se transformer en chaleur; et le sens de cette dissolution spontanée « ne peut être interverti sur un point que si, d'une façon naturelle ou artificielle, une transformation dans le sens naturel au moins équivalente est accomplie sur un autre point ». Le problème de la « réversibilité » de l'univers devrait donc être résolu par la négative, il ne pourrait y avoir ni retour ni recommencement intégral des phénomènes, mais tout tendrait à une fin dernière, à un état-limite d'uniformité et d'équilibre définitif, d'où il ne saurait plus sortir, au moins par ses seules forces intimes. Et nous avons évidemment là une traduction scientifique des doctrines séculaires de chute et de décadence progressive dans les choses¹.

Il serait bien hasardeux, d'ailleurs, de prétendre appliquer avec toute sa rigueur le principe de Clausius à l'ensemble de l'univers et d'en tirer une conclusion absolue. D'abord, parce qu'il n'est qu'une induction de l'expérience, et qu'à un tel degré de généralisation tous les principes qui dérivent d'elle seule risquent de perdre et leur précision et leur valeur : comment être sûr que

1. Cf. Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution*. — Cf. aussi, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, les articles de MM. Poincaré, Weber, Couturat (année 1893) et Brunhes (année 1897).

celui-ci est vrai universellement, qu'il n'est pas relatif aux conditions complexes et obscures dans lesquelles s'exercent autour de nous les phénomènes physiques? D'autant plus qu'il semble contredire les lois connues de la dynamique, et se présente avec un air de paradoxe qui ne le laisse accepter que sous toutes réserves par bien des savants : pour eux « l'irréversibilité n'est qu'une apparence; mais les éléments (de la réalité sensible) sont extrêmement nombreux et se mêlent de plus en plus, de sorte que pour nos sens grossiers tout paraît tendre vers l'uniformité. Seul, un être dont les sens seraient infiniment subtils, comme le démon imaginaire de Maxwell, pourrait démêler cet écheveau inexplicable et ramener le monde en arrière¹ ».

Ici encore nous ne rencontrons donc nulle certitude, et la science nous laisse bien en présence des trois hypothèses traditionnelles, sans décider entre elles : le principe de la conservation de l'énergie et le pur mécanisme semblent plutôt nous ramener à l'idée stoïcienne des retours; le principe de Clausius et la physique, à l'idée de décadence et de dissolution lentes; la loi d'évolution et la biologie enfin, à l'idée de progrès.

*
* *

Le progrès universel n'est donc ni un fait observé, ni une loi établie; les sciences historiques pas plus que les

1. Poincaré, *La Science et l'hypothèse* (p. 208-209).

sciences physiques ne peuvent, et ne pourront jamais sans doute, en fournir la preuve positive. Et, fût-il démontré, à le prendre comme une simple relation de fait entre les phénomènes, il ne semble à aucun degré capable de fournir un fondement suffisant à une théorie de l'action. Ce qu'on avait considéré, sans autre analyse, comme un principe pratique pouvant fournir un équivalent au devoir, n'est qu'une espérance équivoque, n'ayant de valeur morale que celle que pourraient lui donner des idées éthiques ou religieuses venues d'une autre source. Ce qu'on avait pris, faute de critique, pour une donnée positive, n'est qu'un postulat, qu'une notion de provenance plus ou moins métaphysique. — Il nous reste à tenter, non pas de la justifier, et pas davantage de la ruiner, mais seulement de montrer à quelles conditions elle pourrait l'être, et de quelle nature est la philosophie qui pourrait prétendre la fonder en raison.

Or, à la prendre dans sa signification commune et chez tous ses théoriciens, l'idée de progrès implique tout d'abord le passage graduel et continu d'un état moins parfait à un état plus parfait : par là déjà elle semble bien supposer une certaine notion et une certaine mesure de la perfection, l'affirmation d'un état idéal auquel on compare les états successifs de l'univers et dont la prévision permet seule de comprendre l'évolution universelle : elle appelle, bon gré, malgré, une interprétation finaliste du monde. Sans doute, ce serait travestir et rabaisser la

doctrine que de lui donner un sens directement anthropomorphique, et de vouloir trouver dans le bonheur humain, par exemple, ce terme et cet idéal ultimes. Très légitimement, la théorie s'est élargie, nous l'avons vu, et c'est d'une perfection totale qu'on entend parler, où s'évanouit tout ce qui n'est qu'individuel; c'est d'un gain absolu qu'il s'agit; c'est l'univers seul, et non l'homme ou l'humanité, qui progresse. Mais, néanmoins, s'il n'est pas relatif à l'homme en tant qu'être sentant, ce progrès l'est encore à l'homme être pensant, raison qui comprend et juge les choses. Dire que l'univers progresse, c'est dire, à tout le moins, qu'il devient sans cesse plus harmonieux et plus intelligible, que, pour un individu omniscient, qui l'embrasserait dans son ensemble et dans son évolution entière, toutes les parties, et surtout tous les moments, s'en expliqueraient les uns par les autres, qu'ils admettraient d'être rangés tous sous une loi unique et coordonnés à elle, que cette loi s'en découvrirait mieux à mesure qu'on les connaîtrait en plus grand nombre et qu'on les relierait entre eux par la pensée; qu'ils deviendraient ainsi, en vertu de leur succession même, à chaque instant plus clairs et plus satisfaisants pour la raison. L'idée du progrès universel, à la prendre sous sa forme la plus abstraite et la moins mythique, ne veut rien dire de plus, peut-être, mais veut dire au moins que l'histoire du monde, la série des phénomènes et leur évolution, tendant à une fin commune, supportent d'être réduits à

une unité théorique, rentrent sous une seule et même loi suprême, présentent un ordre total que l'esprit peut saisir, en un seul mot, sont rationnels.

Cet ordre leur est-il, maintenant, transcendant ou immanent? S'agit-il d'un mouvement providentiellement préétabli, ou d'une finalité intérieure et spontanée? Prise dans toute sa généralité, la notion s'accommoderait peut-être, à la rigueur, d'une interprétation comme de l'autre. Si, cependant, on reconnaît comme un élément essentiel dans toute doctrine de transcendance l'idée de personnalité libre, d'impulsion venant du dehors, enfin d'action discontinue, plus ou moins contingente, ou, si l'on veut, miraculeuse, une telle conception apparaîtra comme difficile à concilier avec le caractère de mouvement graduel et insensible, et d'entière continuité, qui sont à coup sûr enveloppés dans la notion de progrès. Concevoir l'univers comme naturellement progressif, c'est le concevoir, en somme, comme mû par une logique inconsciente et intime, qui l'anime du dedans et ne se distingue pas de son être même; c'est le concevoir comme une raison vivante. En conservant aux termes leur sens le plus large, l'hypothèse du progrès universel enveloppe une philosophie idéaliste. Elle découle des principes d'un Leibnitz ou d'un Hegel beaucoup plus légitimement que de ceux d'un Spencer.

Et seul, peut-être, l'idéalisme serait capable d'en établir la vérité. Rien, en effet, ne nous donne du progrès une idée

plus frappante, plus complète et plus claire que le mouvement d'une pensée qui raisonne ou démontre, qui assemble et organise ses arguments ou ses preuves de manière à justifier peu à peu une conclusion, à la fois fin et produit du raisonnement tout entier; et qui, enfin, ne se rend bien compte elle-même de sa propre démarche qu'en prenant conscience, au moment où elle l'atteint, du résultat où confusément elle tendait dès l'origine. — Si tout ce qui existe est idée, si l'ensemble des choses constitue comme une pensée unique qui se cherche elle-même, et si les phénomènes, en se déroulant selon leurs lois nécessaires, se déroulent par là même selon les lois de l'esprit, non seulement alors le mouvement de l'univers peut être celui d'un progrès universel et continu, mais il ne peut être que cela.

Car les autres hypothèses que les religions ou les philosophies, ou, de nos jours, les sciences, ont pu mettre en balance avec l'hypothèse du progrès, — l'idée de décadence ou l'idée des cycles, — perdent, croyons-nous, de ce point de vue idéaliste, toute valeur ou tout sens. — Le matérialiste peut bien concevoir un équilibre absolu et définitif des forces naturelles, qui équivaut pour lui à la mort du monde. Mais, pour l'idéaliste, un tel équilibre des éléments cosmiques, qui les empêcherait de se traduire en mouvement apparent, ne détruit pas leur réalité intérieure et leur vie véritable, puisque ces forces ne sont que les figures ou les symboles abstraits d'une activité

pensante : en devenant latente, celle-ci ne perd rien d'elle-même, il n'y a plus de mort. C'est, d'ailleurs, par analogie avec la pensée, qui, tantôt s'appliquant aux choses extérieures, les suit, et se meut et se répand avec elles au dehors, et tantôt se rassemblant et se concentrant dans la réflexion, s'y connaît d'autant mieux elle-même ; c'est par analogie avec la pensée, seule, au fond, qu'on peut donner quelque contenu et quelque sens aux idées d'existence latente, virtuelle ou potentielle : pour le savant, qui prétend n'y voir que le signe de certaines relations positives entre phénomènes, elles se vident, en réalité, de tout ce qu'elles avaient d'intelligible, elles deviennent indiscernables de la non-existence même et du néant. L'hypothèse scientifique de l'équilibre et de l'homogénéité finales peut apparaître ainsi comme le symbole de cet état idéal et parfait de l'universelle raison que tous les grands philosophes ont rencontré au terme de leurs spéculations, et où, se possédant pleinement elle-même, elle est tout entière présente à soi, toute en soi : c'est la pensée qui se pense elle-même d'Aristote¹. Or, ainsi comprise, cette mort extérieure, étant encore une vie réelle, et même la vie la plus haute et la plus pleine, est toujours en progrès, est toujours un progrès.

1. C'est, en somme, une conception analogue que semblent suggérer les conclusions de M. Lalande (*loc. cit.*) ; mais il n'en formule pas clairement les postulats métaphysiques et, comme il paraît vouloir se tenir jusqu'au bout à un point de vue naturaliste et objectiviste, sa doctrine finale en devient singulièrement indécise et équivoque.

Il en va de même de l'autre hypothèse, celle des retours rythmiques. Pour le matérialiste, ou, en général, pour le substantialiste, il semble concevable que la matière, ou la substance, se retrouve à plusieurs reprises dans un état parfaitement identique à l'un de ses états antérieurs, et qu'ainsi son histoire puisse se recommencer une infinité de fois avec une monotonie entière et stérile, type complet de ce qui est vain, sans raison et sans but : πάντα πατήν. Mais une telle idée n'a vraiment plus de sens pour l'idéaliste. Elle implique, en effet, que l'on puisse dédoubler et poser à part, comme ayant une réalité indépendante, d'un côté certains rapports réciproques des divers phénomènes ou des diverses positions de l'univers, à savoir les rapports temporels, et d'un autre côté la substance même de cet univers : la matière et ses états, les atomes et leur ordre, sont les mêmes, mais ils s'y trouvent pour la première, ou la seconde, ou la millième fois. Or cela implique, au fond, un spectateur extérieur au monde qui compte les phases de sa vie indéfinie. Car, s'il est absurde de faire du temps un *en soi* différent des événements qui le remplissent; s'il n'y a rien en dehors des rapports qui, en le déterminant, constituent le monde, et si dès lors il n'y a rien qui puisse se séparer substantiellement de ces rapports, alors on ne peut plus concevoir ce monde comme passant par des états à la fois identiques intégralement et distincts absolument par leur seule succession dans le temps. Sans doute, on pourra

dire que l'univers se recommence, mais par métaphore et partiellement; et tout ce qu'on pourra entendre par là, c'est qu'à certains moments il se ressemble à lui-même; que les consciences diffuses qui en sont comme le support et la réalité intérieure, ou la conscience suprême qui le fait être en le pensant, et dont il est la connaissance et la vie, plus ou moins confusément se rappellent ses états antérieurs à propos de ses états présents; ce qui revient à dire que ces ou cette conscience s'attribuent à elles-mêmes des états semblables, mais en les distinguant par là même, puisqu'elles les reconnaissent ou les comptent. Ce n'est pas autrement qu'on peut dire, en langage vulgaire, qu'un spectacle reste *le même*, bien que la vision que nous en avons, et qui le constitue pour nous, soit autre, selon qu'elle nous est nouvelle ou familière, selon qu'elle nous affecte pour la première ou pour la seconde fois.

Ne peut-on pas cependant concevoir deux stades logiques, deux états de pensée, comme absolument identiques, de même qu'on croit le pouvoir pour deux états matériels? — L'analogie est illusoire : on s'imagine soi-même considérant ces deux états intérieurs, du dehors, comme des choses, et vraiment, par cette imagination même, on les matérialise. A moins toutefois qu'on ne regarde ces moments logiques comme nécessairement liés à des organes sensibles, comme les épiphénomènes de certains processus physiques, qui en seraient au fond la

cause et le substrat réels : et ce serait grossièrement sortir de la thèse idéaliste. — A les concevoir en eux-mêmes et par eux-mêmes, deux moments de la pensée universelle ne peuvent donc être à la fois identiques et successifs, sous peine de contradiction : car, s'ils sont pensés comme l'un antérieur et l'autre postérieur, cette note temporelle différente en sera dès lors partie intégrante, et ils seront par cela seul essentiellement différents et distincts en eux-mêmes; et, si au contraire, ils restent vraiment identiques, alors en quoi pourrait en consister encore l'antériorité ou la postériorité, en quoi en consisterait même la dualité, si nulle pensée ne soutient plus ce rapport de temps, et ne le réalise en le posant? Il n'y a plus en ce cas deux états, deux moments différents, mais un seul; une série d'idées qui se recommencerait sans cesse elle-même circulairement, et une série unique d'idées, deviennent indiscernables pour la raison : les deux hypothèses se confondent. Il ne peut plus y avoir de retour ni de monotone et stérile répétition, mais un cours unique, ininterrompu et progressif dans l'évolution de l'univers, dans le déploiement logique de l'Esprit.

*
* *

C'est encore, et seulement, comme corollaire de la métaphysique idéaliste que l'idée du progrès semble pouvoir revêtir un caractère moral, et servir à organiser ou

à soutenir l'action. Car, telle que nous venons de la définir, elle se confond avec l'idée même d'un univers où rien n'est en vain, où tout sert à une fin commune et intelligible; et c'est là aussi ce qui reste d'essentiel dans l'optimisme, débarrassé une fois pour toutes de ses éléments anthropomorphiques. En ce sens et en cette mesure, au même titre que l'optimisme même, elle est un élément constitutif de toute morale rationnelle.

Mais, d'autre part, il nous avait semblé que, réduite à elle-même, isolée de ses vrais fondements logiques, conçue, en un sens tout naturaliste et empirique, comme un fatalisme partiel, elle impliquait le sacrifice du plus grand nombre à quelques-uns, la distribution illogique et injuste des biens et des maux, l'inutilité et la vanité de l'action : elle apparaissait en même temps décourageante et énervante. Elle n'aura plus ces caractères si ce n'est plus par l'espérance seule du bonheur, à un point de vue tout sensible, que l'on prétend diriger la conduite humaine, mais bien par des motifs d'ordre rationnel, et en vertu des exigences de la raison pratique; si l'on ne conçoit plus, aussi, les rapports des générations diverses entre elles, ou des diverses parties de l'univers, comme la simple juxtaposition ou la simple succession d'individualités empiriques, comme de simples données phénoménales extérieures et étrangères l'une à l'autre. Nous ne pouvons songer à développer ici ces différents points, mais peut-être l'idéalisme serait-il capable de donner à

la solidarité et à la consubstantialité intime de tous les êtres un sens plus profond que toute autre doctrine.

Et quant à la contradiction de la notion de loi et de celle de liberté, ou au moins d'activité personnelle, ce n'est encore que du point de vue idéaliste que l'on peut, non pas la résoudre ou la supprimer, mais au moins l'expliquer, la fonder elle-même en raison, et en quelque sorte la déduire. A la lumière de la critique de ses lois, la pensée n'apparaît-elle pas, en effet, comme à la fois spontanéité, création, action, liberté, en tant qu'elle se pose et en tant qu'elle progresse, et comme mécanisme, passivité, identité, nécessité, en tant qu'elle se connaît comme posée et soumise à sa propre progressivité? La loi du progrès cesse d'être un déterminisme et un fatalisme, si elle est une loi de l'activité et de la spontanéité par excellence, à savoir l'esprit, si elle est l'expression de ce qu'il y a de nécessairement continu dans son action et d'inépuisable dans son énergie. Lorsque, avec toutes les grandes métaphysiques, on essaie de ramener à leurs sources, qui est la pensée même, les antinomies que la science trouve sur son chemin, peut-être les voit-on apparaître sous un nouvel aspect : car la pensée est bien, dans ses produits, assimilation, identification, retour à l'homogène, mais elle est aussi, dans son acte, innovation, différenciation, tendance à l'hétérogène, progrès.

L'idée du progrès universel, impossible à prouver par l'histoire comme par la science positive, et dépourvue

jusque-là de toute signification morale, pourrait donc peut-être s'établir philosophiquement et se justifier moralement dans toute doctrine qui verrait au fond de l'univers, comme au fond de l'esprit même, un incessant effort pour se penser et s'ordonner soi-même; si la loi de l'être, en vertu de sa spontanéité éternelle, par une création tout ensemble et une réduction continues, était de se dépouiller sans fin du désordre, du multiple, de l'illlogique, et de se donner par là même, sans fin, une nouvelle matière à ramener à l'intelligible, au déterminé et à l'un, dans un mouvement indéfiniment progressif. Le progrès universel, que l'on considérerait comme une acquisition de la science la plus positive, la plus étrangère à toute métaphysique, ne se fonde logiquement que sur la plus abstraite, la plus hardie, la plus métaphysique des métaphysiques. — Ainsi toute la philosophie du XVIII^e et du XIX^e siècle, sous ses apparences négatives et purement empiriques, apparaît comme pénétrée d'un profond idéalisme latent, qu'il appartient sans doute à la pensée contemporaine d'amener de plus en plus à la conscience de soi.

NOTE SUR L'IDÉE DE JUSTICE

Par F. RAUH,

Maitre de conférences à l'École normale supérieure.

Nous voudrions indiquer ici comment doit se poser le problème de la justice et montrer l'insuffisance de certaines méthodes par lesquelles on prétend le résoudre. Sur la méthode qu'il convient de leur substituer, nous ne pouvons que donner ici quelques aperçus¹.

1° On admet qu'il est moralement nécessaire ou obligatoire² d'attribuer une certaine chose à certains hommes en raison de leurs actes ou de leur façon d'être ou d'agir. Cette attribution est dite juste. Il entre donc dans l'idée de justice : *a.* l'idée d'une équivalence ; *b.* l'idée d'une obligation, d'un devoir strict envers autrui³. Nous par-

1. Voir sur ce point notre livre récemment paru : *L'expérience morale* (Alcan).

2. Ces deux termes ne sont pas absolument synonymes. Il est inutile de les distinguer pour notre objet présent. Voir, sur cette distinction, F. Rauh, *op. cit.*, p. 17.

3. On peut dire que les devoirs stricts concernent des actions, les devoirs larges, des *directions* d'action. Je ne dois pas tuer : devoir strict. Je dois faire le bien : devoir large.

lerons plus particulièrement de la seconde à propos de l'idée de droit.

La formule que nous donnons de l'idée d'équivalence impliquée dans celle de justice est à dessein très vague. Car ce qui est attribué justement peut être un salaire, une punition, une récompense, etc. La raison pour laquelle ce quelque chose est attribué à celui auquel il revient peut être une action, une vie moralement qualifiée. Ce peut être aussi une action qui ne comporte pas de qualification morale, le travail, la profession d'un homme. Ce peut être une propriété permanente de sa nature : c'est ainsi que l'on dit que l'homme étant raisonnable a droit à l'instruction. Ce peut être une propriété future encore en germe : un enfant a des droits. De tous ces cas, la conscience moderne abstrait l'idée d'une certaine équivalence entre ceci et cela, l'idée générale de justice.

Je ne puis décider ni par des arguments métaphysiques ni par des arguments *statiques* valables pour toute l'histoire de l'humanité du contenu à donner à ces relations d'équivalence. Est-ce l'intelligence, le courage, la force, le travail qui doivent être plus particulièrement récompensés ou rétribués? Doivent-ils l'être par des honneurs ou de l'argent? Faut-il payer davantage les travaux pénibles et peu estimés, compenser par les jouissances matérielles l'absence des joies spirituelles ou d'imagination? Renan a exprimé quelque part cette idée que les savants, guides de l'humanité future, seraient pauvres et chastes,

abandonnant au peuple, non sans regret d'ailleurs, comme compensation à sa dépendance les plaisirs grossiers de la vie. Telle fut aussi ou à peu près l'idée de Comte. C'est ainsi que le gouvernement offre une distinction honorifique au fonctionnaire qu'il ne veut pas *faire avancer*; que l'élévation des salaires n'est certainement pas proportionnelle au plus ou moins de considération dont sont entourées les diverses professions. D'autre part, les variations dans l'estime que nous faisons des choses ou des personnes, dans l'attribution que nous faisons à chacune d'elles de ce qui leur revient dépendent-elles toujours de causes morales et non de causes économiques ou autres? Pour prendre un exemple, on pourra suivre dans le livre de Schloss sur les *Modes de rémunération du travail*¹, les transformations de l'idée de salaire et les causes à la fois économiques et morales qui, dans un pays donné, ont amené cette transformation. Toutes ces questions ne peuvent être résolues que par une enquête faite sur la conscience collective et individuelle. Et cette enquête aboutira à une expérience revisable et mobile, dont on ne peut préjuger d'avance les conclusions.

2° Les agents moraux peuvent être traités comme égaux ou au contraire comme inégaux. On dit qu'il est *juste* de considérer les hommes comme égaux ou au contraire comme inégaux au point de vue des équivalences précé-

1. Trad. et Introd. de M. Rist (Giard et Brière, 1902). Cf. *Office du travail*, IV, 1897, p. 18 et 19.

demment définies. Tous les citoyens sont égaux devant la loi, quel que soit leur rang, leur condition de fortune. Les lois relatives aux contrats s'appliquent à tous, quelle que soit la différence du mérite, de la science, de la vertu. Au contraire nous prétendons proportionner le salaire ou la récompense au mérite intellectuel ou moral, dans un concours, dans la répartition du pouvoir, des dignités, etc. La première forme de justice est la *justice commutative*, la seconde la *justice distributive*.

Le choix de l'une ou de l'autre de ces formes de justice ne se détermine pas uniquement par une expérience *objective*. On n'attend pas que les hommes soient égaux pour les traiter comme tels. On les traite bien plutôt comme tels pour qu'ils le deviennent. Ce choix n'est pas davantage déterminé par des considérations métaphysiques. On a prétendu que le créateur avait fait les hommes égaux; on a prétendu avec non moins de raison qu'il les avait faits inégaux. On a prétendu fonder la démocratie sur cette idée que la raison étant l'essence de l'homme, elle était nécessairement égale en tous les hommes. Mais de ce que la raison est en tous les hommes, il ne s'en suit pas qu'elle soit égale en tous.

La justice ne se fonde ni sur des faits empiriques ni sur des réalités métaphysiques. C'est une *idée* dont il s'agit de suivre l'évolution dans la conscience humaine et de fixer pour chaque moment historique la forme et le contenu. Cette idée tient compte du réel, des égalités comme

des inégalités de fait, permanentes ou acquises; mais elle reste cependant une idée, un parti pris. Le problème est de savoir non si les hommes sont égaux ou inégaux, mais si la conscience *veut* les considérer comme tels, à quel point de vue et jusqu'à quel point. Quelles règles suivre, quelles consciences choisir comme *autorités* en ces questions? Tel est le problème plus général que celui-ci soulève et que nous ne pouvons traiter ici.

Comme la préoccupation d'égaliser les hommes domine dans la conscience moderne, la notion de justice sociale est devenue dans le langage courant l'équivalent de celle d'égalité sociale. Mais il serait aisé de montrer que, dans les consciences qui comptent, qui savent faire une expérience morale, la notion de justice sociale distributive est toujours vivante. Nous consentons toujours à distinguer le mérite, mais dans la mesure où cette distinction n'étouffe pas le sentiment de l'égalité foncière qui doit unir les hommes. En d'autres termes, nous ne voulons de monopole en aucun ordre. Nous voulons que nul, si grand qu'il soit, ne perde le sentiment de ce qu'il doit à la collaboration de tous. Nous voulons non l'égalité, mais l'égalisation progressive, qui supprime l'incommensurabilité de l'élite et de la masse. Un observateur très perspicace de l'évolution des idées ouvrières, M. Charles Guieysse, notait récemment l'aristocratie relative des milieux syndicaux où l'on distingue profondément entre l'ouvrier *conscient* et non *conscient*, et qui s'accommodent d'ins-

titutions assez peu démocratiques, au sens banal du mot¹.

3° Nous avons dit que la justice était obligatoire, qu'elle était un devoir strict envers autrui. Or à tout devoir strict envers autrui correspond, chez autrui, un droit. J'ai le droit de faire une chose lorsque je puis exiger qu'autrui respecte en moi la liberté de la faire. J'ai droit à une certaine rémunération lorsque je puis l'exiger d'autrui. Le droit c'est l'exigibilité du devoir d'autrui.

Nous ne croyons pas toujours devoir réaliser le droit. J'ai droit aux égards de telle personne : cela ne veut pas dire que je les exigerai par la force. Le droit peut rester idéal. Mais je ne puis dire *a priori* si et jusqu'à quel point il doit rester tel. On regarde volontiers l'exigence du droit comme facultative; et un sentiment d'approbation s'attache à celui qui renonce à exiger son dû. Mais ce peut être un devoir d'exiger son dû, aussi impérieux dans certains cas que celui d'y renoncer en d'autres cas. L'espèce de défaveur morale qui s'attache à l'idée de l'exigence matérielle du droit tient à la conception, ascétique et mystique, de la valeur du renoncement comme tel, conception de plus en plus étrangère à la conscience moderne. Il est vrai que nous faisons appel autant qu'il se peut au consentement, à la raison libre de chacun, qu'un progrès ne nous paraît assuré que s'il est voulu par les consciences. Mais il s'agit de

1. Voir *Pages libres*, 5 avril 1902, les Coopératives du Jura. Cf. *ibid.*, Daniel Halévy, 15 avril 1902, p. 411.

savoir si telle est la seule tendance moderne. Or il est aisé de constater que si nous voulons la justice par la liberté, cependant lorsqu'il arrive à un certain degré d'intensité le besoin de justice veut être réalisé, malgré les résistances, quand la quantité ou la qualité de ces résistances paraît pouvoir être tenue pour négligeable. Tel est aujourd'hui le cas de certaines revendications économiques; le droit de protection ouvrière, le droit à l'assistance se sont imposés, malgré les protestations des quelques partisans irréductibles de la *liberté*. Si les consciences plus particulièrement chrétiennes, si l'école dite libérale associent plus particulièrement l'idée de droit et celle de la non-exigibilité matérielle du droit, on peut dire que, dans la conscience commune, l'idée de droit tend de plus en plus à se confondre avec celle de contrainte légale. Lorsqu'un idéal s'impose à la conscience d'une société il tend à prendre une forme juridique; et on désigne plus spécialement comme des devoirs de droit, les obligations qui s'imposent par la contrainte sociale.

On peut prévoir sans doute dans quelles conditions on sera plus porté à exiger son droit. Plus une revendication a chance de succès, plus elle nous paraît légitime, moralement nécessaire. C'est pourquoi, comme pensait Tocqueville, les révolutions se produisent précisément dans les pays qui en ont le moins besoin. Cela se conçoit. Le droit c'est, selon le mot de Hume, un sentiment d'at-

tente, l'attente du devoir d'autrui. Et comme tout fait de conscience, ce fait, cette tendance veut se réaliser, aboutir. A un certain degré elle s'affirme impérieuse; elle devient alors l'exigence du devoir d'autrui. Or plus le but approche, plus un désir s'exaspère. Le désir croît avec l'intensité de l'imagination, qui croît elle-même en proportion de la probabilité ou de la proximité du succès. Mais, d'autre part, la conscience du droit donne la force de le conquérir. Et ainsi il faut toujours, en fin de compte, en revenir au témoignage des idéalistes bien informés. Une question de droit reste donc une question de conscience.

Dans une langue plus technique on pourrait dire que les jugements concernant les actions morales comportent comme tout jugement certaines modalités¹. Il peut être *permis* ou *licite*, *obligatoire*, *strictement obligatoire* d'exiger son droit. Il y aurait peut-être d'autres distinctions à introduire ici, en particulier dans la catégorie du *licite*. Car certaines actions, sans être regardées comme obligatoires, sont cependant recommandées à l'agent, et sont dites *méritoires*. Sur le sens et l'origine de ces distinctions nous ne voulons pas nous étendre ici². Elles

1. Voir, sur ces modalités, Kant, *Critique de la Raison pratique*, trad. Picavet, p. 117.

2. Pour le terme méritoire comme pour celui d'obligatoire, on remarque la confusion fâcheuse établie par l'opinion commune et le langage usuel entre le caractère moral des actions et la valeur ou les sentiments moraux de l'agent. Une action *méritoire* considérée objectivement est une action morale intermédiaire entre l'action *licite* et l'action *moralement nécessaire*, sur le chemin de celle-ci. Mais pour des raisons complexes une estime particulière s'attache aux hommes qui accomplissent ces actions. Et le mot méritoire les désigne

suffisent à faire comprendre qu'un jugement relatif à l'exigibilité matérielle du droit n'implique pas nécessairement telle modalité.

Je ne puis donc prévoir avant d'avoir consulté, éprouvé les consciences individuelles et sociales, la nature de l'action exigible. Dites rarement : Telle action est essentiellement en dehors du droit. Dites plutôt : En ce moment la conscience se refuse, et pour telles raisons, à exiger l'accomplissement de telle action. Nous ne nions pas que la conscience humaine ne soit sur certains points arrivée à des affirmations morales si longuement et si continuellement vérifiées par la conscience des meilleurs de tous les temps, qu'on ne les puisse considérer comme définitivement acquises. Ainsi la conscience répugne de plus en plus à imposer une contrainte quelconque en matière de doctrines philosophiques, religieuses ou même sociales et tout homme sincère et dépouillé de préjugés théologiques reconnaîtra en lui l'invincible respect de la liberté des croyances. Mais éprouvera-t-il la même répugnance, s'il s'agit de restreindre le droit de propriété, le *jus utendi et abutendi*? Voudra-t-il abandonner à la libre initiative de la charité individuelle le soin de soulager les misères sociales, sous prétexte que la charité est trop belle pour qu'on en limite la liberté? Ou voudra-t-il au contraire assurer légalement un minimum de vie à tous, quitte à

comme digne d'éloge. Nous n'avons pas de mot pour désigner les actions qui ne sont ni simplement licites ni d'une nécessité morale absolue.

ôter au spectacle du monde moral un peu de cette beauté qui lui vient des institutions de charité, comme il s'est résigné à restreindre la liberté pittoresque du coup de poing et du coup de feu? Les actions qui gênent la liberté d'autrui, les actions nuisibles ne sont pas davantage *par essence* les seules susceptibles de recevoir la forme du droit. Donner peut être un devoir de droit tout aussi bien que ne pas voler. En fait le droit à l'assistance est aujourd'hui généralement reconnu.

Je ne puis établir davantage *a priori* quel genre de contrainte je mettrai au service du droit. Je puis exiger mon dû moi-même, par mes propres forces; ainsi dans le cas de légitime défense. Je puis faire appel à l'État, à la loi. Tel droit d'abord idéal est devenu légal : ainsi le droit à l'assistance. Tel autre exercé d'abord par l'individu est exercé aujourd'hui par la société : ainsi le droit de se faire justice. C'est une des puérilités de certaines théories anarchistes ou libérales que le culte de l'action purement individuelle. Il se peut que les faibles aient par paresse abusé du recours à l'État. Mais c'est là une circonstance contingente qui n'empêche pas l'État d'être un instrument d'action particulièrement précieux pour les classes déshéritées. Il semble que l'action isolée témoigne d'une individualité plus forte. Mais il faut pour faire *marcher* l'État autant d'énergie parfois que pour fonder une société secrète. Ces préjugés tiennent à une psychologie fausse, *asociale* de l'individu, en même temps qu'à

un reste de superstition pour certains modes d'actions traditionnels et périmés, le coup de force, la conspiration, l'audace du chef de bande.

Qui peut exiger le droit? De qui peut-on exiger le droit? Je ne sais cela aussi que par l'expérience. Un individu, une classe sociale, une société ont également des devoirs et des droits. Tel droit d'abord individuel est devenu collectif. La personne d'un débiteur n'appartient plus au créancier. Le collectiviste marxiste admet que le droit ouvrier est un droit de classe, et une loi telle que la loi de la responsabilité des accidents, qui fait retomber, sauf dans le cas de faute intentionnelle, lourde ou inexcusable¹, la réparation du dommage causé sur le chef d'industrie, implique qu'une classe a des devoirs envers l'autre, et celle-ci des droits sur la première.

L'idée de droit est plus générale que celle de justice. Car il y a droit partout où il y a devoir strict envers autrui. Or les devoirs de justice ne sont pas les seuls devoirs stricts envers autrui. Être juste c'est vouloir pour les autres une certaine équivalence entre ceci et cela. Mais on peut vouloir aussi pour les autres tel ou tel bien, la propriété, l'instruction : cela peut être obligatoire, les hommes peuvent y avoir droit. Il ne conviendrait peut-être pas de dire que cela est juste, si les hommes veulent

1. Voir *Revue trimestrielle du droit civil*, avril-mai 1902, p. 446 et suiv.

que cela soit, parce que cela est bien et non comme attribution nécessaire d'autre chose.

Cependant un grand nombre des devoirs sociaux stricts peuvent rentrer dans la catégorie des devoirs de justice, et la conscience accepte et utilise cette assimilation. Toutes nos obligations envers les hommes peuvent être en effet rattachées à certaines obligations fondamentales résultant elles-mêmes de la conception que nous nous faisons de l'homme à tel ou tel moment historique. Ainsi nous disons : l'homme devant être traité comme raisonnable, a droit à l'instruction, le citoyen d'une démocratie a droit, à moins de renoncer à l'égalité qu'il veut, à la propriété. Mais quoique le nombre des devoirs stricts qui ne sont pas des devoirs de justice puisse être ainsi réduit, il n'en reste pas moins que ces devoirs impliquent un certain idéal social qu'il faut d'abord poser comme obligatoire, et où n'entre pas l'idée d'une équivalence. Mettre au-dessus de tout l'intelligence, le contrôle des intelligences les unes par les autres, la démocratie, c'est un idéal moral ou social, non un devoir de justice.

Ces distinctions, ces définitions d'apparence scolastique ont leur intérêt, même pratique. La réduction de tout devoir strict à un devoir de justice est un mode de déduction souvent sophistique, utilisé pour donner plus de certitude à certains de nos devoirs et de nos droits. Or, il importe de dépister les sophismes, lors même qu'ils sont au service de la vérité. Pour justifier la démocratie

on dira : les hommes étant raisonnables ont droit à l'égalité, et l'on emploiera indifféremment les termes d'égalité et de justice sociale, voulant ainsi faire bénéficier l'idée d'égalité de la certitude qui s'attache à certaines relations proprement dites de justice, à celles de justice pénale par exemple. Or, il est vrai que la volonté de se gouverner démocratiquement peut à un certain degré d'intensité exiger sa réalisation, devenir un droit. Mais ce droit ne résulte pas de ce que l'homme doit être traité comme raisonnable, n'est pas attribuable à l'homme en raison de cette caractéristique permanente et n'en a pas par suite l'immutabilité, et pour ainsi dire la rigidité. Il importe donc de distinguer les idées qui ont droit à être réalisées pour elles-mêmes, les principes spéciaux, des relations de justice qui attribuent ceci à tel ou tel en *raison de cela*. Il faut distinguer la justice et le droit et constater de celui-ci le caractère plus formel et plus général.

4° On voit que les deux idées de justice et de droit sont en un sens formelles et celle de droit plus que celle de justice. L'idée de justice est l'idée d'une équivalence moralement nécessaire entre ceci et cela. Elle présuppose donc un contenu qui consiste dans une certaine hiérarchie des valeurs et de leurs équivalents. Il faut savoir ce qui est jugé estimable et en quel sens, et ce qui doit être attribué à ce qui est jugé estimable. Le caractère moral de l'idée de justice est à cause de cela jusqu'à un

certain point indépendant de son contenu. Sans doute je n'admets pas que la relation établie entre deux termes soit juste si la conscience réproouve la position de ces deux termes. On n'admet pas qu'il puisse y avoir contrat juste relativement à des actes illicites. Mais le rapport de justice peut, ainsi que nous disions plus haut, unir deux termes *moralement indifférents*.

L'idée de droit est formelle comme celle d'obligation. C'est la tendance à exiger la réalisation de l'obligation d'autrui. Selon que cette tendance, une fois *située* parmi les autres, domine plus ou moins la conscience, elle apparaît comme plus ou moins nécessaire moralement. Il y a droit quand une action apparaît d'un point de vue moral comme absolument exigible — que cette exigibilité s'accompagne ou non de contrainte. L'idée de droit, comme celle d'obligation ou de nécessité morale, est donc une forme que revêt à certains moments l'idée d'équivalence impliquée dans l'idée de justice. Il en est de même de l'exigibilité matérielle du droit. Il peut être méritoire de vouloir qu'à tel homme soit attribué ceci. Cela peut être obligatoire. On dit alors que cette attribution est juste, et que celui qu'elle concerne y a droit.

Il suit de ce qui précède que l'idée de droit comme celle d'obligation ou de justice se déplacent et que seule une certaine expérience morale, à définir, peut nous apprendre où et comment elles se fixent. Le droit n'est pas une chose. Il n'y a pas de droits, il y a des croyances

au droit, et ces croyances évoluent. Les droits comme les devoirs naissent et meurent. Une croyance morale vraie est une croyance qui dans un temps donné résiste invinciblement après enquête. L'histoire de cette croyance, l'examen de ses conditions de succès, tels sont entre autres les moyens de *l'éprouver*.

5° Nous avons analysé ce qu'on pourrait appeler l'idée de justice rationnelle. Cette idée a un contenu; elle établit l'équivalence entre ceci et cela. L'idée de justice *logique*, au contraire, n'a pas de contenu. Elle pose la nécessité de ne pas contredire les notions de justice rationnelle une fois admises. Il faut respecter les contrats, à condition que ceux-ci soient justes, n'aient pas été obtenus par le dol, la violence, et la loi sanctionne cette distinction. Elle ne reconnaît pas les contrats injustes. C'est une erreur commune, dans les discussions relatives à la justice du contrat de salaire entre patron et ouvrier, de dire que la société ne s'occupe que de faire respecter les contrats, qu'elle ne s'occupe pas de leur contenu, que pour changer ce contenu l'homme ne doit user d'autre arme que de sa liberté individuelle. La conscience commune a depuis longtemps admis la distinction du contrat *matériellement* et *formellement* juste, sans l'appliquer à vrai dire d'une façon absolue au contrat de salaire; nous n'avons pas à dire pourquoi. De même, quand une fois on a établi comme un principe l'égalité de certains hommes on dit qu'il est juste de traiter en égaux tous les hommes de la

même classe. Ici encore on voit la différence des deux notions. Un noble eût sans doute trouvé injuste qu'on lui appliquât une autre loi qu'à un autre noble. Il avait donc sur la justice logique les mêmes idées que nous. Mais il ne pensait pas que l'on dût traiter tous les hommes comme égaux, égaliser tous les hommes. Ce principe de la justice logique n'est autre que l'application à la justice du principe d'identité, lequel s'applique à la conduite tout entière. Il y aurait peut-être lieu de réserver le mot de justice pour l'idée de justice rationnelle, le devoir de justice logique n'étant que l'application à la justice d'un devoir beaucoup plus général, le devoir de la non-contradiction. Il faudrait donc réserver le nom de justice aux équivalences définies aux n^{os} 1 et 2, et noter que ces équivalences sont dites justes lorsqu'elles s'accompagnent d'une autre idée, de l'idée à double face, d'obligation ou de nécessité morale, et de droit.

DU RAPPORT DE LA MORALE CHRÉTIENNE A LA CONSCIENCE CONTEMPORAINE

Par Georges REMACLE.

Il semble, à première vue, que rien ne soit plus aisé que de déterminer ce rapport : car, quoi de plus connu que ses deux termes ? La morale chrétienne ne fait-elle pas partie aujourd'hui de l'acquis intellectuel de l'homme le plus ignorant de l'ancien et du nouveau monde, et même déjà des peuplades dites sauvages ? Et, d'autre part, la conscience contemporaine est sans doute l'objet de notre connaissance la plus immédiate et la plus certaine, car chacun de nous est cette conscience, ou, plus exactement, cette conscience vit et devient à chaque moment en chacun de nous.

Mais est-il bien sûr que la morale chrétienne soit universellement et adéquatement connue ? Pour nous, en nous reportant aux sources mêmes, nous n'avons pas tardé à constater que nous ne la connaissions guère. La circonstance que cette morale *est censée* avoir été ensei-

gnée (et avoir régné de fait) depuis plus de dix-huit siècles a donné naissance à ce préjugé qu'elle ne réclame pas, ou ne réclame plus, une étude poursuivie méthodiquement; mais le philosophe ne devrait pas partager ce préjugé. Il admet sans hésitation que la connaissance de la morale de Socrate, de celle d'Aristote, de celle d'Épictète et de Marc-Aurèle exige de nous étude et méthode, et il sait combien elles sont, malgré l'apparence, difficiles à connaître et à comprendre vraiment. Pourquoi la morale de Jésus — puisque l'on s'accorde unanimement à l'appeler une morale — serait-elle plus immédiatement connaissable et intelligible que toute autre morale?

Aussi, de même que, si nous cherchions à connaître celle d'Épictète, nous l'étudierions dans le Manuel d'Épictète et dans les Entretiens d'Épictète transmis par Arrien, de même, cherchant à connaître la morale chrétienne, nous entendrions par là exclusivement la doctrine de Jésus et nous l'étudierions exclusivement dans les Évangiles qui nous transmettent ses paroles mêmes, et où, vraisemblablement, les lacunes ainsi que les altérations involontaires de sa pensée défigurent le moins son enseignement. Dans un cas comme dans l'autre, la recherche entreprise ne peut être qu'un *essai* et un *essai* de la *raison* : car n'est-ce pas encore, en fin de compte, la raison qui devra reconnaître et proclamer, le cas échéant, qu'un principe ne relève pas d'elle, mais relève

soit d'une intuition supra-rationnelle, soit de ce qu'on appelle « le cœur »?

I

LA MORALE CHRÉTIENNE : ESSAI D'INTERPRÉTATION.

Jésus conçoit Dieu comme Esprit et comme Père des hommes : « Le moment vient, dit-il, et il est déjà là, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et vérité ; car le Père cherche de tels adorateurs. Dieu est Esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité ». (Jean, 4, 23-24.) « N'appellez personne sur la terre votre père, parce que vous n'avez qu'un Père, qui est dans les cieux. » (Matthieu, 23, 9¹.) Et Jean met dans la bouche de Jésus, au moment où, ressuscité, il parle à Marie-Magdeleine, ces paroles caractéristiques : « Je monte vers mon Père et votre Père ; vers mon Dieu et votre Dieu. » (20, 17.)

Ces deux conceptions sont fondamentales, et elles contiennent, dans leurs éléments, toute la métaphysique, toute la psychologie et toute la morale de Jésus : elles sont comme les sources premières de tous les enseignements que les Évangiles lui attribuent. La conception de Dieu-Esprit est la source de la religion tout intérieure

1. Cf. Matthieu 5, 16, 45, 48, — 6, 4, 9, 14, — 7, 11, Marc 11, 25, etc., et une foule de passages. — Dans nos renvois, le premier chiffre indique celui du chapitre, le second celui du verset.

et toute spirituelle que Jésus veut substituer à toute « religion » extérieure ou idolâtrique; et la conception de Dieu-Père des hommes détermine l'essence de l'homme et ses rapports, et fonde la morale.

Si nous envisageons la doctrine, qui s'offre sous l'aspect d'une intuition supra-rationnelle, du point de vue discursif de l'entendement ordinaire, nous ne pouvons manquer d'être frappés d'abord de ce fait que la conception de Dieu, qui lui sert de base, est une conception aussi peu théologique que possible. Ce n'est pas de Dieu comme Créateur du Monde qu'il s'agit dans les Évangiles, ni de Dieu comme Organisateur-Démiurge du Monde, ni même comme Créateur ou Organisateur-Démiurge de l'Homme, mais de Dieu comme Père, c'est-à-dire de Dieu en tant qu'il a donné de son Être à l'Homme, de même qu'un père, dans l'ordre de la nature, donne de sa vie physiologique à son enfant.

Or, le terme « Père » dénote et connote essentiellement deux choses : *Communauté d'être par communication de l'Être*, et *Amour*. De là résulte immédiatement que l'essence de l'homme, comme celle de Dieu, est *esprit*, que Dieu est, en un certain sens, immanent à l'homme, dans un sens analogue à celui où l'on peut dire que le père est *en* son enfant, et enfin que la destination de l'homme est la perfection : « Vous serez parfaits, comme votre Père céleste est parfait. » (Matth., 5, 48.) Nous allons successivement examiner ces conséquences et

celles qui y sont impliquées, et rechercher ensuite quel rapport elles soutiennent avec les conceptions de la conscience contemporaine.

L'homme-esprit.

Considérons d'abord le premier point. Les moralistes grecs posaient l'homme comme *dans* la nature. Implicitement au moins, en face de lui et en rapport nécessaire avec lui, était affirmée la nature, interne et externe : leur morale est le code des actions d'un *complexus* de l'homme et de la nature, d'un homme innaturé (*innaturatus*). De là provient sans doute le caractère scientifique que Socrate et Aristote ont essayé de donner à la morale : l'homme moral, en tant qu'innaturé, a dû analogiquement être soumis à la même forme d'appréhension — la forme de science — que les choses *naturelles*. Du coup aussi, la morale devenait relative, comme tout ce qui prend la forme des sciences. Jésus, qui ne considère que l'homme spécifiquement distinct de tout le reste, dans son *idée*, c'est-à-dire l'homme comme esprit, et non comme innaturé, fonde par là même une morale de caractère absolu, une morale qu'on peut appeler philosophique ou métaphysique, pour la distinguer d'une morale scientifique. De ces deux morales, la morale grecque (et la morale moderne pour autant qu'elle suit la même méthode) et la morale de Jésus, l'une ne contredit pas, ne peut pas

contredire l'autre : chacune concerne un être différent : l'une, l'homme sous les conditions empiriques, l'autre, l'homme dans son *idée* ou en soi.

Cette conception de l'homme en tant qu'esprit, en tant que non-innaturé, est implicite dans chaque page des Évangiles, elle est comme le souffle qui anime toutes les paroles qu'ils nous rapportent. Jésus ne voit en l'homme que le Fils du Père Céleste, c'est-à-dire l'esprit.

Mais l'esprit dans l'homme n'est pas pour lui simplement l'individu spirituel, en tant qu'opposé à l'individu physiologique dont il ne s'occupe pas ; c'est plus que cela ; et pour le comprendre, il faut essayer d'abord de saisir nettement ce qu'implique la conception de Dieu-Père.

L'Immanence divine.

Dieu-Père est très fréquemment nommé le Père Céleste ou le Père dans les Cieux, expressions qui — Dieu étant pour lui spiritualité absolue — n'ont nécessairement dans la bouche de Jésus que la valeur d'images servant à faire contraster vivement le Père spirituel commun à tous avec le père physiologique, particulier à chacun. S'il fallait une preuve matérielle que Dieu, pour Jésus, n'est « dans les cieux » que par métaphore, on la trouverait déjà dans cette phrase que lui attribuent trois Évangélistes : « Le Ciel et la Terre passeront. » (Matth., 24, 35 ;

Marc, 13, 34 ; Luc, 21, 33¹.) Mais, de plus, Jésus rejette expressément toute condition spatiale et même temporelle qu'on voudrait imposer à l'existence de Dieu, et il le fait en ces termes formels : « On ne dira point : Il (le royaume de Dieu) est ici, ou : il est là. Car le royaume de Dieu *est* au-dedans de vous. » (Luc, 17, 21.) Remarquez les paroles de l'Évangéliste : ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν. Les trois derniers mots, — la réponse même de Jésus à la question des Pharisiens : « *Quand* arrive le royaume (ou le règne) de Dieu? — excluent, par l'emploi du présent, qui le place en dehors du Temps, et par l'emploi de ἐντὸς ὑμῶν qui le pose en dehors de l'Espace et immanent à tout esprit, toute qualification spatiale et temporelle. Une distinction spatiale entre Dieu-Esprit et l'homme-esprit, n'a pas de sens ; et l'immanence divine est encore exprimée d'une manière saisissante en maint autre endroit des Évangiles : pour ne pas citer Jean, chez qui les passages abondent (ni le texte si connu de Paul : Actes des Apôtres, 17, 27-28), nous rappellerons le passage célèbre où Matthieu, certainement en toute simplicité, rapporte cet enseignement de Jésus : Dieu souffre les douleurs du moindre des hommes, éprouve les allègements que nous y apportons, ainsi que la dureté dont nous faisons preuve en refusant notre charité. (Matth., 23, 34 à 45.)

Si d'ailleurs on voulait, malgré les textes, douter que

1. Cf. Matth., 5, 18.

Jésus ait enseigné l'immanence divine et donner à ses paroles une interprétation contraire, il suffirait de constater ce fait incontestable, — et dont la négation serait la négation de l'esprit et du texte des Évangiles, — le fait que, pour Jésus, Dieu est Esprit et qu'il y a, entre Dieu et l'homme, le rapport d'un Père à ses enfants. Le rapport ne fût-il même pas ce rapport spécifiquement défini, il suffirait qu'un rapport fût affirmé (et il ne saurait y avoir le moindre doute sur ce point) pour que l'immanence divine soit affirmée du même coup. Car si Dieu n'était pas affirmé immanent à l'esprit de l'homme, il ne serait plus affirmé Esprit, parce qu'il serait posé comme existant en une relation spatiale et intelligible d'ailleurs avec l'esprit de l'homme. En d'autres termes, une fois un rapport à l'homme posé, l'immanence suit analytiquement de la spiritualité absolue de Dieu : immanence n'est qu'un autre terme pour nier la relation d'espace autant que le permet notre langage tout imprégné des formes d'espace, et pour exprimer ou distinguer, d'une manière imparfaite encore, l'esprit, dans ce langage créé surtout pour exprimer les choses de l'espace.

La seule distinction entre Dieu et l'homme qui ne contredise pas et l'essence de Dieu et l'essence de l'homme, l'esprit, ne peut être qu'une distinction de nature spirituelle : et Jésus ne reconnaît entre eux qu'une distinction de cette nature. La différence entre l'homme-esprit et Dieu est la différence qu'il y a entre le non-parfait et le

parfait. La parole qui résume le Discours sur la Montagne (1^{re} partie) ne dit pas autre chose : « Vous *seres* parfaits comme votre Père Céleste *est* parfait. » (Matth., 5, 48.) La constatation de la différence revêt ici la forme d'un précepte de la faire cesser : métaphysique (c'est-à-dire psychologie métaphysique) et morale ne sont qu'un, ainsi qu'il en doit être dans toute doctrine de l'esprit, dans tout spiritualisme véritable. Car, si pour les objets de la nature ou des objets conçus matériels, la différenciation ou détermination limitative se fait *per aliud* et échappe à la contradiction interne, et si l'on peut tenter de leur fixer une essence *réelle*, ici c'est tout l'inverse : quand il s'agit de l'esprit, toute limitation de nature *spirituelle* que l'on constate (et il ne saurait être question d'une autre dans une doctrine spiritualiste), ne pouvant être qu'une négation de l'esprit *par lui-même*, doit être, par un acte inséparable, niée par lui-même : la constatation ou la conscience de l'imperfection prend nécessairement, — pour que l'être persévère dans son être, — la forme d'un appel à la perfection ou d'un mouvement vers la perfection. En d'autres termes, l'essence de l'*esprit*, — au fond la proposition est analytique, — c'est son *idéal*.

Semblablement, c'est par le sens et le contenu des préceptes que nous apprendrons en quoi consiste l'imperfection de l'homme, sa distinction d'avec Dieu. Or, tous les préceptes donnés dans les Évangiles, et dont les plus

concrets sont résumés dans le Discours sur la Montagne, conseillent la même chose essentielle, unique et suffisante : *la renonciation à l'individualité*. Là, dans l'individualité, gît notre imperfection, notre distinction d'avec Dieu.

Que ce soit bien là le fondement, et le fondement unique, de notre distinction d'avec Dieu, c'est ce qui résulte des déclarations formelles de Jésus, rapportées par les trois Synoptiques, concernant « le grand commandement » (Matthieu), « le premier commandement » (Marc), « le royaume de Dieu » (Marc), « le moyen d'obtenir la vie éternelle » (Luc). Sur ce point, Jésus répond, selon Matthieu : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu dans tout ton cœur et dans toute ton âme et dans toute ta pensée. C'est là le grand et premier commandement. Il y en a un second, *semblable* (ὁμοίᾳ) à celui-là : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». En ces deux commandements consistent toute la loi et les prophètes. » (Matth., 22, 37-39; mêmes textes dans Marc, 12, 28 à 34, et dans Luc, 10, 25 à 28). Le commandement : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », est déclaré par Jésus semblable (ὁμοίᾳ)¹, à celui qui ordonne d'aimer Dieu dans tout l'être. Que signifie cette affirma-

1. Le terme ὁμοίᾳ ne se trouve que dans le texte de Matthieu. Les textes correspondants de Marc et de Luc n'ont pas ce terme (cependant certains mss. de Marc donnent ὁμοίᾳ), mais la pensée de la similitude des deux commandements ressort, dans Marc, des versets 31 et 33, et, dans Luc, de ce fait que les deux commandements sont réunis en un seul.

tion¹? Remarquons que : « aimer son prochain comme soi-même » ne veut pas dire autre chose, au fond, que : renoncer au moi, à l'individualité. L'élément essentiel du moi est la *préférence* pour le moi. Cette préférence supprimée, — elle l'est du moment qu'on aime autrui *comme* soi-même, — la suppression pratique du moi est *ipso facto* réalisée. Or, cette renonciation au moi n'est pas la renonciation à l'Amour, ce n'est que la renonciation à la limitation de l'Amour, la suppression des limites dans lesquelles on l'a indûment circonscrit. Et puisque la renonciation au moi, ainsi entendue, est un commandement semblable (ἐν πολλῇ ὁμοίᾳ) à celui de l'amour pour Dieu, il suit que cette renonciation au moi est aussi un acte semblable à l'amour pour Dieu; et la conséquence qui s'impose est que l'homme spirituel n'est autre chose que l'Esprit ou Dieu sous des conditions finies, enfermé dans les bornes de l'individualité. L'individualité *seule* établit une dualité et un dualisme entre nous et Dieu. L'esprit humain est imparfait parce qu'il est et en ce qu'il est individuel : l'Esprit Divin, qui est parfait, n'est pas individuel, mais est l'Amour et le Don absolu (de soi, si l'on peut encore dire : *de soi*), le Père qui donne l'être, son être, à ses enfants.

1. Est-il nécessaire de faire observer que de cette affirmation de la *similitude* entre le second commandement et le premier peut se tirer analytiquement la conclusion que Dieu est immanent au « prochain », c'est-à-dire à l'homme?

*La perfection. Sa condition nécessaire :
la renonciation à l'individualité.*

Nous ne pouvons songer ici à citer tous les textes où il est enseigné — toujours sous forme de précepte — que la condition nécessaire de la perfection est la renonciation à l'individualité : l'on peut dire que c'est la *substance* même de l'enseignement moral de Jésus dans les Évangiles. Nous nous bornerons à étudier, à ce sujet, un texte capital, et ensuite quelques-unes des plus célèbres paraboles.

Il est, dans les Évangiles, un texte véritablement capital, non seulement à cause de son contenu, mais aussi en ce qu'il est attribué à Jésus par les quatre Évangélistes à la fois, et se trouve même à deux reprises dans Matthieu et à deux reprises dans Luc ¹. Nous ne connaissons aucun autre texte de cette portée qui soit dans ce cas ². On peut tirer de là deux conclusions qui comportent un degré de probabilité tel qu'aucune conclusion de même genre tirée d'autres textes n'y atteint pas : c'est d'abord qu'il ne peut

1. Il est même (partiellement) une troisième fois dans Luc, 14, 26 : « μισεῖν ἔτι τε καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ».

2. M. Renouvier, qui cite ce texte (dans la traduction ordinaire), ajoute : « Il n'y aurait plus de raisons d'accepter l'authenticité d'aucunes paroles de Jésus si l'on doutait de celles-là, car il n'en est ni de plus certifiées, ni de mieux d'accord avec l'ensemble et de l'enseignement et des récits des Évangiles ». (Renouvier, *Étude philosophique sur la doctrine de Jésus-Christ*, *Année philos.*, 1893, p. 32.)

y avoir de doute sérieux sur l'authenticité de cette parole ; ensuite que cette parole a dû revenir avec insistance dans l'enseignement de Jésus et en être véritablement caractéristique, a dû être comme une formule essentielle de cet enseignement. Ce texte, que l'on trouve, avec de légères variations, unanimement rapporté par les Évangélistes et rapporté à six ou même à sept reprises (Matth., 10, 39 et 16, 25 ; Marc, 8, 35 ; Luc, 9, 24 et 17, 33 ; Jean, 12, 25), le voici, tel qu'on le rencontre la première fois : Ὁ εὐρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὐρήσει αὐτήν. (Matth., 10, 39.) Nous avons jusqu'ici évité (et nous éviterons en général) de discuter des textes : mais ici force nous est de citer le texte grec et d'en rechercher le sens, parce que les traductions françaises que nous connaissons (nous parlons de celle de Le Maistre de Saci et de celle d'Ostervald) commettent, à notre avis, une faute d'interprétation qui va jusqu'à dénaturer la pensée de Jésus et cela sur le point *capital* de sa doctrine morale.

Le Maistre de Saci traduit : « Celui qui conserve sa vie la perdra ; et celui qui aura perdu sa vie pour l'amour de moi, la retrouvera ». Et Ostervald : « Celui qui aura conservé sa vie, la perdra, mais celui qui aura perdu sa vie à cause de moi, la retrouvera ». Que peut-il y avoir de plus arbitraire qu'une traduction dans laquelle le même mot (εὐρίσκω) — et en dépit encore de la symétrie manifeste avec laquelle se correspondent les deux emplois

du mot dans les deux propositions antithétiques — reçoit dans la même phrase deux sens aussi différents que : « conserver » et « retrouver », ensuite reçoit deux sens qu'il n'a jamais dans la langue grecque, où il signifie simplement « trouver¹ », et dans laquelle enfin le mot ψυχή, qui signifie proprement « âme », est rendu par « vie² » ? Chose singulière et digne de remarque, dans les cinq passages subséquents, où les paroles de Jésus sont citées, le terme εὐρίσκω s'élimine progressivement en quelque sorte, et il semble qu'il ait été l'objet, comme il l'est chez les traducteurs français, d'une tentative de l'interpréter et de le remplacer par des termes plus *com-modes* : le second passage de Matthieu ne le renferme plus qu'une seule fois : à savoir dans le second des membres *antithétiques* de la pensée ; dans le premier, il est remplacé par σῶσαι : ὁς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν · ὁς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐνεκεν ἐμοῦ, εὐρήσει αὐτήν, (16, 25). Marc met dans les deux membres σῶζειν. Luc fait de même dans sa première citation des paroles (9, 24) ; mais dans la seconde (17, 33), il n'emploie plus σῶζειν mais cette fois *deux* termes tout différents et d'un sens très remarquable, sur lequel nous aurons à revenir : ὁς ἐὰν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσας-

1. Chose singulière, dans les autres passages de l'Évangile, on n'hésite pas à lui donner son sens normal de « trouver ». Exemples, Matth., 7, v. 7, 8, 14, etc., — Luc, 12, v. 37, 38, 43, etc.

2. Ψυχή a le sens propre « d'âme » dans de nombreux passages des Évangélistes. Signalons particulièrement le v. 28 du ch. 10 de Matthieu.

θαι, ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὅς ἂν ἀπολέσει, ζωογονήσει αὐτήν. Quant à Jean, lui non plus ne se sert pas de σώζειν, mais il le remplace dans le premier membre par φιλεῖν, dans le deuxième par φυλάττειν εἰς ζωὴν αἰώνιον, de même qu'il remplace le second ἀπόλλυμι par μισῶν (12, 25). La disparition progressive du mot εὕρισκω et l'incertitude avec laquelle on a essayé et abandonné les termes destinés à le remplacer dénotent le même tâtonnement singulier qu'on retrouve dans les traducteurs français. Mais si ceux-ci ont pu se croire autorisés par là à traduire avec l'arbitraire que l'on a vu le grec εὕρισκω, à coup sûr ils ne peuvent plus invoquer la même raison quand ils traduisent ψυχή, qui signifie « âme », par « vie ». Car, dans les six passages ci-dessus rappelés, s'il y a grande hésitation sur les verbes il n'y en a pas *la moindre* sur le substantif : tous sans exception portent ψυχήν. Et cependant quoi de plus simple et de plus facile pour les Évangélistes que de trouver un équivalent grec de « vie », si pour eux le sens « d'âme » avait été obscur? Si l'équivalent du mot εὕρισκω pouvait paraître difficile à donner et incertain, quoi de plus connu que le terme « vie » s'ils avaient eu des doutes sur l'authenticité du substantif? Les Évangiles ont, dans de nombreux passages, le terme « vie » ζωή (en voici quelques-uns cités au hasard : Matth., 18, 8 et 9 — 19, 17; Marc, 9, 42 — 10, 17 et 30; Luc, 10, 25, 12, 15; Jean, 3, 15-16 — 5, 24 et 26 — 12, 25 et 50; Luc, 17, 33 ζωογονέω). L'on y trouve aussi le terme βίος.

Remarquez en outre que l'opinion arbitraire qui donne à ψυχή le sens de « vie » contraint les traducteurs, sous peine de faire dire à Jésus une chose manifestement contraire à sa pensée et absurde, à cette résolution désespérée de traduire *dans le même passage, développement de la même idée*, une fois par vie et une fois par âme le même mot ψυχή. Ainsi, le second texte de Matthieu où l'enseignement soit rapporté, ce texte-ci : "Ὁς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν · ὁς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐνεκεν ἐμοῦ, εὕρήσει αὐτήν, est immédiatement suivi de ce verset, où Jésus *développe sa pensée* : Τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ; ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; (Matth., 16, 26.). Or, *quoiqu'il y ait dans les deux versets* ψυχὴν, Le Maistre de Saci traduit : 25. Car celui qui voudra sauver sa *vie* la perdra, et celui qui perdra sa *vie* pour l'amour de moi, la retrouvera. 26. Et que servirait-il à un homme de gagner tout le monde, et de perdre son *âme*, ou par quel échange l'homme pourrait-il racheter son *âme* après qu'il l'aura perdue? Et Ostervald : 25. Car quiconque voudra sauver sa *vie* la perdra; et quiconque perdra sa *vie* pour l'amour de moi la trouvera. 26. Car que servirait-il à un homme de gagner tout le monde, s'il perdait son *âme*? ou que donnerait l'homme en échange de son *âme*? Ici nous sommes visiblement en pleine fantaisie de traduction : mais nulle part cette fantaisie n'est plus manifeste —

puisqu'elle fait dire à Jésus des choses absurdes — que lorsque ce système de traduction capricieuse du mot ψυχή est appliqué — et il l'est par Le Maistre de Saci et Ostervald — au second passage de Luc, et surtout au passage de Jean (12, 25). Bornons-nous pour le moment à ce dernier. Jean prête à Jésus ces paroles : ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ¹ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν. Ici, par une fantaisie *inverse* de celle que nous avons signalée tantôt, deux mots *différents* : ψυχὴν (âme) et ζωὴν (vie), sont traduits par le *même* mot « vie ». Le Maistre de Saci : « Celui qui aime sa vie la perdra ; mais celui qui hait sa vie dans ce monde, la conserve pour la vie éternelle ». Ostervald : « Celui qui aime sa vie la perdra, et celui qui hait sa vie en ce monde la conservera pour la vie éternelle ». Le terme, traduit étrangement par « vie » dans la première partie des deux phrases ne peut signifier, puisqu'il est opposé à « vie éternelle », que la vie physique. D'où il faut conclure que Jésus prêche, ou peu s'en faut, le suicide physique (μισῶν), et qu'il dit cette chose intelligible que l'homme, en haïssant sa vie physique, conserve cette vie physique (αὐτήν) pour la vie éternelle ! Voilà à quelle fantaisie l'on en arrive et quels enseignements absurdes l'on prête à Jésus quand on refuse de

1. Τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ signifie, comme nous le verrons par la suite, l'âme sous les conditions individualisantes de la nature et de la société naturelle.

donner une bonne fois aux mots leur seul sens légitime.

Traduisons tout simplement et littéralement le premier texte de Matthieu : nous n'en avons discuté la traduction exacte que parce que celle-ci importe au plus haut point pour la connaissance de la doctrine morale dont elle est vraiment le grand principe : « Celui qui a (ou aura) trouvé son âme la perdra (ou la détruira, la fera périr); et celui qui a (ou aura) perdu son âme à cause de moi¹ la trouvera² ». Ce principe est *trois fois* (Matth., 16, 24; Marc, 8, 34; Luc, 9, 23) précédé immédiatement d'un verset où Jésus dit à ses disciples, chaque fois *dans les mêmes termes caractéristiques* que, pour être son disciple, il faut « *renoncer à soi-même* » : Ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν³. Et il n'est, en réalité, qu'une autre

1. *A cause de moi* se trouve dans 4 des 6 passages (Matthieu, 10, 39, et 16, 25, — Marc, 8, 35, — Luc, 9, 24).

2. D'ailleurs, donnât-on même à ψυχή le sens — qu'il *peut* avoir — de « vie », que l'on aurait, pourvu que l'on respectât le sens normal de εὕρισκω : « Celui qui a (ou aura) trouvé sa vie la perdra (la détruira, la fera périr); et celui qui a (ou aura) perdu sa vie à cause de moi la trouvera ». Phrase qui ne pourrait avoir de sens satisfaisant que si « vie » désigne ici « la vie de l'âme » et non la vie physique — et nous serions ramenés pour le fond, ainsi qu'il apparaîtra dans la suite, à notre interprétation.

Qu'on n'objecte pas que Jésus donne ce précepte immédiatement après un passage où il prédit ses souffrances et sa mort *physique*, et que ce précepte n'est que l'application aux autres de la règle qui dicte sa propre conduite, son propre renoncement. Car dans le dit passage et conjointement (Matth., 16, 24, — Marc, 8, 31, — Luc, 9, 22) il annonce aussi *sa résurrection*. Il ne peut donc être question, au fond, que d'une renonciation à une individualité spirituelle fixée sous des conditions naturelles et de la transition à une vie spirituelle indépendante de celles-ci. Jésus, en prédisant sa résurrection, ne peut avoir prédit que sa mort physique lui ferait trouver la vraie vie *physique* (εὕρησιν αὐτήν).

3. En outre, la première citation des paroles, dans Matthieu (10, 39) est précédée de versets qui expriment clairement la condamnation de l'individualité *spirituelle* (il n'est nullement question de l'individualité *physique*). Par exemple, le verset 32 donne le précepte de : « ὁμολογεῖν ἐν ἡμοῖς » (sembla-

forme de l'enseignement que l'homme est esprit. Si « celui qui a (ou aura) trouvé son âme, la perdra », il faut *chercher sans cesse* son âme, ne jamais se reposer dans la possession de son âme, c'est-à-dire d'une âme individuelle (αὐτοῦ). Par le fait même que l'on s'arrête et se complait (Jean se sert des mots φιλῶν et μισῶν) dans le réalisé, l'on pose une limite au mouvement et au développement de l'esprit en nous, on le fait déchoir dans l'individualisation. L'individu est finitude ou finitisation. Et par là nous aboutissons à faire périr l'âme (ἀπολέσει) : le mouvement infini de l'Esprit qui la réalise en nous est arbitrairement arrêté, et par suite l'esprit est déspiritualisé, puisque la limitation ne pourra venir que de l'esprit, qui ainsi se niera lui-même, se tournera en son contraire. Avoir trouvé son âme, c'est *avoir fixé* (ou *avoir voulu fixer*) *l'esprit*, ce qui est le matérialiser : en toute rigueur faire périr (ἀπολέσει) son âme, comme telle.

blement Luc, 12, 8). L'expression même, exceptionnelle, car l'introduction de ἐν entre le verbe et son complément est contraire à la langue ordinaire, indique nettement qu'il s'agit pour chacun de renoncer à sa propre individualité spirituelle *dans* celle de Jésus. (Cf. Matthieu, 11, 29 : chargez-vous de mon joug... καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. Selon ce passage — où l'on n'hésite pas, remarquons-le, à laisser à εὐρισκω, ainsi qu'à ψυχή, son sens véritable — le vrai *repos* de l'âme est précisément dans la renonciation à cette individualité où on le cherchait aveuglément.) Il en est de même des quatre versets qui avec celui-là précèdent immédiatement celui que nous étudions : versets 34, 35, 36 : Je ne suis pas venu apporter la *paix*, mais le glaive, la lutte (la division, dit Luc, 12, 51, 52), et verset 37 : Celui qui aime père ou mère, fille ou fils plus que moi, n'est pas digne de moi. Ici encore, il est demandé de renoncer à l'individualité spirituelle *fixée* (selon les conditions naturelles) et de sortir, pour le dépasser, du système émotif individuel dans lequel l'individu cherchait unité, repos et bien-être intérieurs.

L'individualisation est la mort de l'esprit. L'esprit se déspiritualise en se limitant, c'est-à-dire en s'individualisant, car il est essentiellement mouvement, vie, fécondité sans repos. Et, dans Jean (12, 25), Jésus introduit le conseil de haïr son âme « dans ce monde » (c'est-à-dire individualisée) par cette similitude caractéristique, où la loi de stérilité pour qui persiste dans l'individualité, et de fécondité pour l'individu qui meurt à lui-même est exprimée avec toute la netteté possible : « En vérité, en vérité, je vous dis : si le grain de froment ne meurt après qu'on l'a jeté en terre, il demeure seul; mais, quand il est mort, il porte beaucoup de fruit ». (Verset 24.)

Enfin, si l'on voulait contester — en dépit du caractère *purement* spiritualiste de sa doctrine — que ce soit l'individualisation de l'âme que Jésus ait voulu expressément combattre dans les six ou sept passages où le précepte est formulé, on trouverait dans le second passage où Luc l'énonce une expression où le grec exprime notre mot moderne « individualiser » par un équivalent aussi approché qu'on peut le souhaiter dans le langage des anciens. Luc fait dire à Jésus : ὁς ἐν ζήτῃσιν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι, ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁς ἂν ἀπολέσει, ζωογονήσει αὐτήν. (Luc, 17, 33.) « Celui qui cherchera à *acquérir* (*s'approprier*) son âme, la fera périr. » N'est-ce pas vraiment l'équivalent de : « l'individualiser c'est la faire périr »? Et : « celui qui la fera périr,

l'engendrera à la vie » ; n'est-ce pas l'équivalent de : « la vraie vie de l'âme nécessite la renonciation à toute âme réalisée et fixée ou individualisée ¹ » ?

Déspiritualisation de l'Esprit en nous par toute individualisation, c'est-à-dire limitation interne, que nous voudrions lui imposer — nécessité, si nous voulons être « les enfants du Père qui est aux cieux », de renoncer à toute individualité acquise, tel est le principe fondamental de cette morale de la perfection (seule morale absolument spiritualiste) dont tous les enseignements particuliers de Jésus ne sont que des expressions ou des applications. Jésus vient enseigner une vie, pour laquelle notre langage manque de mots propres, la vie de l'esprit, non de l'esprit innaturé, mais de l'esprit. Et s'il ne l'envisage pas *en termes exprès* dans le domaine du connaître — où l'individualisation de l'esprit, et par suite sa négation par limitation interne, prend la forme de la certitude (l'égoïsme ou égotisme intellectuel) — mais seulement dans le domaine du sentiment et de l'action, cependant il enseigne aussi, par l'exemple, la vie de l'esprit dans le domaine du connaître en déclarant que son enseignement n'est qu'indirect, incomplet et par paraboles (Jean, 16, 12 et 25), n'est pas l'enseignement

1. Les traductions de Le Maître de Saci et d'Ostervald semblent ne tenir aucun compte du texte réel : Le Maître de Saci : « Quiconque cherchera à sauver (περιποιήσασθαι?) sa vie (ψυχὴν?) la perdra; et quiconque la perdra, la sauvera (ζωογονήσιν?). — Ostervald : « Quiconque cherchera à sauver (περιποιήσασθαι?) sa vie (ψυχὴν?) la perdra; et quiconque l'aura perdue, la retrouvera (ζωογονήσιν?).

définitif, mais ne fait que préparer celui du « Paracletos » qu'il appelle « l'Esprit Saint », « l'Esprit de Vérité » (Jean, 14, v. 16, 17 et 26 ; 15, v. 26 ; 16, v. 7 et 25) : il faut qu'il disparaisse lui-même, en tant qu'individualité spirituelle, sinon, dit-il, « l'Esprit de Vérité ne viendra pas » et seul cet Esprit de Vérité, « lorsqu'il sera venu, conduira l'homme à la vérité complète », εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν. (Jean, 16, 13.) C'est toujours la même loi : la renonciation de tout esprit *réalisé* à lui-même est la condition même de la vie et de la réalisation parfaite de l'Esprit : « Je vous dis la vérité : il vous importe que je m'en aille. Car si je ne m'en vais pas, le Paracletos ne viendra pas vers vous : mais si je m'en vais, je vous l'enverrai ». (Jean, 16, 7.)

De même encore, Jésus enseigne quelle est la vie spirituelle dans le domaine de la connaissance, au moyen de certaines paraboles et de l'explication qu'il donne de sa méthode même d'*enseignement*. A la question formelle des disciples : « Pourquoi parles-tu en paraboles ? » (Matth., 13, 10), il répond : « A quiconque a déjà, il lui sera encore donné, et il lui sera fourni avec surabondance : mais à celui qui n'a pas, on lui ôtera même ce qu'il a ». Cette loi de la vie de l'esprit est présentée à quatre autres reprises dans les Évangiles, et pour ainsi dire en termes identiques. Son énonciation fut donc caractéristique des discours de Jésus. Chaque fois elle est formulée soit comme conclusion d'une parabole, soit après

une parabole : dans Matthieu, 25, 29, et dans Luc, 19, 26, comme conclusion de la parabole « des talents » (ou des mines), dans Marc, 4, 25 et dans Luc, 8, 18, après la parabole de la semence et pour appuyer l'avertissement : « Prenez bien garde à ce que vous entendez », — « de quelle manière vous écoutez », — ce qui revient, pour le fond, au même : dans les quatre cas il est question d'un bien confié (dans les deux premiers cas, d'argent symbolique, dans les deux autres, de paroles de vie) et de ce que l'on en fait. Ces paraboles donnent à cette loi de la vie de l'esprit cette signification : Chaque enrichissement ou chaque progrès dans la vie de l'esprit est cause, *par lui-même*, d'un enrichissement ou progrès nouveau (les deux premiers serviteurs qui n'ont pas « conservé » et immobilisé le capital reçu sont récompensés); chaque arrêt est, *par lui-même*, un recul et une perte (le troisième serviteur qui a fidèlement « conservé » le talent, mais s'est borné là, est puni). Conservation et fixation sont contraires à l'esprit : elles nous font perdre le bénéfice du progrès auquel nous avons voulu imposer cette conservation et cette fixation; l'esprit n'est pas une chose, et chaque moment actuel que l'on considère dans son mouvement n'a d'existence que par un avenir qu'il commence déjà. Le fixer ou l'immobiliser serait le retrancher de la série spirituelle. Et, en effet, dans le monde de l'esprit, toute limitation que ce soit au mouvement, ne pouvant être que d'origine

spirituelle, serait par conséquent une négation de l'esprit par lui-même, et, à ce titre, une contradiction interne : elle *disparaît* par là même en qualité de moment intégrant de la vie spirituelle, et devient *ipso facto* élément du monde des choses, en tant qu'opposé au monde de l'esprit. La loi n'est donc qu'une autre manière d'exprimer que l'homme est esprit. Ici encore psychologie métaphysique et morale ne font qu'un.

Chez l'homme, cette limitation ou cet arrêt qu'il voudrait, par souci pour l'individualité propre, imposer au mouvement de l'esprit, est d'ailleurs, selon Jésus, contraire au caractère *spécifique* de l'esprit *humain*, caractère bien marqué dans les paraboles que nous rappelions tantôt et dans maint autre passage des Évangiles, par exemple les trois paraboles des vigneron (Matth., 21, 33-42; Marc, 12, 1-12; Luc, 20, 9-17). Le caractère de l'esprit de l'homme est celui-ci : il est une partie de son bien dont Dieu nous confie provisoirement la gestion¹ ou qu'il nous remet pour un temps, à *loyer* disent les trois paraboles des vigneron (ἐξέδετο). Toute appropriation (περιποιήσασθαι, disait Luc)², toute individualisation, toute

1. Ἀποδημῶν ἐκάλεσεν τοὺς ἰδίους δούλους καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ (Matth., 25, 14. Cf. Luc, 19, 12 et 13).

2. La condamnation de l'appropriation individuelle est prononcée encore dans les termes les plus exprès et les plus catégoriques par la parabole de Luc, 12, 16 à 22 : le sort du riche de cette parabole menace quiconque s'enrichit pour soi-même et non *pour* Dieu, comme dit énergiquement le texte : « Il en sera de même de celui qui thésaurise pour lui-même et n'est pas riche *pour* Dieu » : οὕτως ὁ θησαυρίζων αὐτῷ, καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν.

subordination aux intérêts ou désirs d'un moi sont donc illégitimes, au même titre que la tentative des vigneron de retenir la vigne du maître légitime et d'en faire leur *propriété*, de simple possession provisoire qu'elle était. Et, en outre, ne pas faire fructifier l'esprit, ce don de Dieu, mais tenter de le conserver purement et simplement, c'est méconnaître que l'esprit est un don *de Dieu*, c'est-à-dire essentiellement progrès, vie, fécondité incessante, production en un mot — comme le méconnut le méchant et *lâche*¹ serviteur (πονηρός καὶ ὀκνηρός, Matthieu et Luc, *loc. cit.*) qui conserva soigneusement le talent ou la mine confiée, le rendit tel qu'il l'avait reçu et *pour cette raison* se le vit enlever par le maître. Les paraboles des talents et des mines et les trois paraboles des vigneron s'accordent absolument à donner deux enseignements : 1° nous devons faire fructifier l'esprit qui nous a été confié provisoirement, et 2° les fruits ne sont pas pour nous, mais pour le maître, c'est-à-dire Dieu ou l'Esprit universel (cf. 1° Matth., 25, 27; Luc, 19, v. 13, 15, 16, 18, 23; 2° Matth., 21, 34; Marc, 12, 2; Luc, 20, 10). Matthieu (21, 41) termine même la parabole en disant que le maître enlèvera la vigne aux mauvais vigneron qui ont voulu se l'approprier en tuant l'héritier et « la

1. Notons que ce terme « lâche » s'oppose à πιστός. — La foi est donc ici la confiance dans la *force interne à l'esprit*, qui ne peut périr et est supérieur à la nature qui semble le nier et vouloir l'anéantir. Le serviteur « lâche » a eu peur de voir son talent ou sa mine diminuer ou périr en tentant de le faire produire et fructifier au milieu des conditions naturelles.

louera à d'autres qui *lui* en rendront les fruits »). Dieu moissonne où il n'a pas semé et recueille où il n'a pas répandu (Matth., 25, 24; Luc, 19, 21). Partout, même exigence de « fruits », même loi de mouvement, de fécondité, de progrès et de *non*-conservation; même sanction immanente — le retrait ou la perte du bien confié — pour ceux qui cherchent à se l'approprier, même condamnation, en un mot, de toute individualisation, de tout assujettissement de l'esprit à un moi et de son immobilisation pour les intérêts quels qu'ils soient, spéculatifs ou pratiques, de ce moi.

Cette loi, résultat du caractère de l'esprit humain d'être un bien divin confié à l'homme provisoirement ou « à loyer », ou plutôt expression même de ce caractère, s'applique évidemment à *tous* les domaines de la vie spirituelle, et ainsi elle nous donne déjà l'enseignement de Jésus sur la vie spirituelle, non plus simplement dans le domaine de la connaissance, mais aussi dans celui du sentiment et de l'action. C'est de celui-ci que nous allons nous occuper maintenant : aussi bien est-ce surtout celui-ci qu'a eu manifestement en vue la prédication de Jésus.

Cette prédication a pour objet déclaré de montrer, à *ceux qui veulent* devenir parfaits, ou obtenir la vie éternelle, ou le royaume de Dieu ou des cieux¹, la voie à

1. Tous termes identiques pour Jésus, ainsi qu'il ressort, par exemple, de la simple comparaison des versets 17, 21 et 23 du chap. xix de Matthieu.

suivre. C'est en quelque sorte mutiler cette prédication que de la résumer, comme on le fait communément, dans le précepte : « Aimez-vous les uns les autres » (Jean, 13, 34-35, 15, 12-13, 17). Les trois synoptiques, et Jean lui-même, si on les envisage dans l'ensemble des textes et dans leur esprit, apportent bien plus que ce « commandement nouveau » : ils donnent pour but et pour destinée à l'homme la perfection, la vie éternelle, le royaume de Dieu. C'est la vraie *fin* qu'ils lui assignent, fin pour laquelle le « commandement nouveau » — qui d'ailleurs, par lui-même, ne répond pas au problème de la destinée morale — n'est qu'un des moyens. L'idée de la charité n'est pas l'idée centrale de l'enseignement de Jésus : elle est une idée subordonnée et, quoique ayant une importance qu'il serait puéril de contester, elle n'a que la valeur d'une fin *prochaine*, non de la fin dernière, suprême et en soi, qui est le caractère exigé de toute solution de problème moral et qui est le caractère de la solution que donne Jésus : la perfection ou la vie éternelle.

Pour atteindre à ce but, le moyen unique — qui renferme tous les autres — enseigné par Jésus est toujours : renoncer à l'individualité. C'est toujours ce conseil qui est au centre de l'enseignement, soit dans le Discours sur la Montagne, soit dans les réponses que rapportent les synoptiques à la question posée en termes directs et formels¹ :

1. L'épisode (raconté par les trois synoptiques en termes presque identiques)

« Que faut-il faire pour obtenir la vie éternelle? », soit dans les passages de Jean où est exposée la doctrine de la vie éternelle.

Les préceptes que donne le Discours sur la Montagne ont ce caractère manifeste d'être des préceptes pour la perfection, le royaume, la vie (cf. 5, v. 3, 10, 19, 45, 48; 6, v. 33, 7, v. 14, 21), c'est-à-dire des préceptes pour une vie à réaliser non, comme dans les autres morales, sous des conditions *données* (données au moins d'une manière générale et implicite) et par conséquent sous des *restrictions* qu'impose à l'esprit la « nature », mais à réaliser indépendamment de toutes restrictions et limitations extrinsèques et contingentes. Et les préceptes qui donnent à cette morale sa marque vraiment spécifique, qui la distinguent et de « l'ancienne loi », et des morales postérieures, sont précisément deux préceptes (5, 39-43 et 5, 44) qui sont expressément¹ prêchés comme menant à la

du jeune homme qui vient poser cette question serait une preuve de plus que c'était bien là le but principal et le sens général que le sentiment public et la renommée donnaient à l'enseignement de Jésus.

1. Nous disons : « expressément prêchés comme menant à la perfection ». Car, quoique la conclusion : « Vous serez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait » (5, 48) soit la phrase finale et conclusive du chap. v. (1^{er} chap. du Discours sur la Montagne), elle ne donne manifestement pas la conclusion de tous les préceptes antérieurs, mais seulement des deux préceptes qui la précèdent *immédiatement* (à savoir : ne pas résister au méchant, et : aimer ses ennemis). En effet les préceptes antérieurs défendent : le meurtre, l'adultère, le divorce et le serment, tous actes à propos desquels il ne peut être question de nous exhorter à devenir « fils de Dieu et parfaits comme Lui », ni à établir une similitude entre la conduite de Dieu et la nôtre. Cette similitude, formellement proposée comme fin, entre la conduite de Dieu et la nôtre (versets 45 et 48), ne se comprend que dans le cas d'observation de ces deux préceptes *seulement* qui précèdent immédiatement la conclusion : « Vous serez parfaits, comme votre Père céleste est parfait ».

perfection (5, 48), à la dignité de fils de Dieu (5, 45). Ces deux préceptes qui, au fond, n'en sont qu'un, disent : Ne résistez pas au méchant, et : Aimez vos ennemis. Ils heurtent toute morale qui ne considère pas l'homme en tant qu'esprit — non innaturé — et qui fait à l'individualité sa part. Le concept « ennemi » n'est intelligible et applicable que lorsqu'il s'agit de deux êtres qui se sont au préalable individualisés et veulent persister dans leur individualité. De même, l'esprit en tant qu'esprit, dans le domaine de la pensée pure (le seul domaine où nous puissions actuellement le saisir en tant qu'esprit — non innaturé) suit la loi que Jésus veut qu'on applique dans le domaine du sentiment et de l'action et qui *là* se formule « Ne résistez pas au méchant. Aimez vos ennemis ». Car « ennemi » a son correspondant, en la sphère de la pensée pure ou spéculative, dans tout ce qui *nie* l'esprit, tout ce qui lui est contradictoire ou contraire au point de vue de l'essence logique. Or l'esprit l'accueille en lui. Rien de semblable dans le monde « naturel » ; la « matière » n'accueille pas en elle l'esprit, comme l'esprit accueille la matière. Il l'accueille par le seul fait de la penser, fût-ce d'abord à titre d'antithèse absolue ; ensuite par le fait qu'il essaie de la comprendre, de la spiritualiser même, de l'élever et de l'identifier à lui. Individualisé sous la forme consciente d'un moi, l'esprit *se donne* encore : il conçoit le non-moi : il lui confère même une réalité égale à la sienne, parfois même il va jusqu'à lui

conférer une réalité supérieure¹. En général, toute objectivation est un don actif de sa réalité que l'esprit, renonçant à son intériorité et sa subjectivité propres, fait à « l'autre », à son contraire. Et, dans le domaine de la pensée pure ou spéculative, l'objectivation n'est-elle pas le procédé universel de l'esprit?

La doctrine de non-résistance au méchant et d'amour des ennemis n'est que l'expression même de cette loi propre à l'esprit en tant qu'esprit, transposée dans les termes qu'exige son application au domaine pratique, à la sphère du sentiment et de l'action sociale. Et de même que cette loi de l'esprit pur spéculatif est le don de soi, de même la loi de l'esprit pur dans le sentiment et l'action extérieure est le don de soi, la renonciation à l'individualité. Cette renonciation est tout le sens des préceptes de non-résistance au méchant et d'amour des ennemis : ces actes n'ont, dans la pensée de Jésus, que la valeur de méthodes à suivre ou de moyens pour atteindre à ce but, à cet accomplissement de la loi de l'esprit, ou à cette réalisation parfaite de l'esprit selon son essence. Ils ne sont pas des fins en eux-mêmes : en d'autres termes, la charité n'est pas le principe fondamental de la doctrine. Comment d'ailleurs ceux qui soutiennent qu'elle l'est pourront-ils sauver de la contradiction l'enseignement de

1. Par une véritable aberration et absurdité comme dans le matérialisme, car *ipso facto* il enlève à ce non-moi, en voulant la lui conférer, précisément toute la réalité qu'il se dénie à lui-même : le donateur qui se ravale, ravale d'autant ce qu'il donne.

Jésus? Car Jésus déclare que, pour être son disciple, il faut « haïr père, mère, femme, enfants, frères et sœurs » (Luc, 14, 26. Cf. Luc, 18, 29-30. Matth., 10, 37). Comment concilier le principe « Aimez les autres », s'il est réellement principe, avec une telle déclaration, avec ce qu'on a appelé les passages « durs » de l'Évangile? Au contraire, toute contradiction disparaît et l'accord est parfait dans tout l'enseignement de Jésus, si l'exhortation à la charité et à l'amour est *uniquement* l'exhortation à des actes et à des sentiments propres à réaliser la renonciation à l'individualité, car c'est cette renonciation que signifient visiblement les conseils « durs » contre les proches. Et ces derniers conseils ne sont vraiment « durs » que pour qui veut faire à l'individualité sa part : pour tout autre ils apparaissent comme des conseils d'amour véritable, dépouillé d'égoïsme et dépouillé, comme nous verrons, d'injustice.

Mais ceux qui font de l'amour du prochain le principe de la doctrine et une fin en soi imposent à l'enseignement de Jésus une contradiction plus forte encore, car ils ne peuvent nier que, *à tout le moins*, cet enseignement porte aussi qu'il faut renoncer à soi-même (ἀπαρνησάσθω εαυτόν, disent, avons-nous vu, les trois synoptiques) et même se haïr soi-même (ainsi que dit Luc, 14, 26, dans le passage même contre les proches que nous venons de rappeler). Il y a trop de déclarations formelles à cet égard et tout l'Évangile est trop imprégné de cette idée pour qu'on

puisse songer à contester ce point. Or si le précepte d'aimer le prochain a vraiment *pour objet* et pour signification de me fixer cet amour du prochain comme une fin en soi, comment le concilier avec ce détachement, cette haine même qui me sont imposés par la doctrine de Jésus à l'égard de mon individualité, c'est-à-dire à l'égard de ce qui est en moi imparfait, injuste et mauvais? Le prochain n'est-il pas mon frère par son origine, et, en tant qu'individualité, imparfait, injuste et mauvais comme je le suis en tant qu'individualité? Le détachement et la haine à l'égard de celle-ci ne seraient-ils plus justes à l'égard de ces autres individualités par rapport auxquelles les mêmes raisons de condamnation subsistent? En aimant ces individualités *pour elles-mêmes* et en vue de cet amour même, je commets exactement la même faute que je commets, selon Jésus, en aimant ma propre individualité. Le précepte d'aimer le prochain ne peut donc, si l'on ne veut pas que l'enseignement de Jésus soit contradictoire, fixer cet amour comme une fin en soi, mais seulement comme une méthode, un moyen pour chaque individu d'arriver à perdre son individualité et comme un signe auquel se reconnaîtront les progrès accomplis dans cette voie de la perfection.

Nous avons d'ailleurs des déclarations formelles de Jésus qui ne laissent aucun doute sur *l'esprit dans lequel* il prêchait la non-résistance au méchant et l'amour des ennemis. Pour ce qui est du premier point : « Vous avez

entendu qu'il a été dit : Œil pour œil, et dent pour dent. Mais moi je vous dis de ne pas résister au méchant : mais si quelqu'un te soufflette sur la joue droite, présente aussi l'autre; et si quelqu'un veut plaider contre toi et prendre ta tunique, abandonne lui encore l'habit; et si quelqu'un veut t'imposer la corvée d'une marche d'un mille, fais deux milles avec lui. Donne à qui te demande et ne te détourne point de celui qui veut emprunter de toi. » (Matth., 5, 38-42. Mêmes conseils dans Luc, 6, 27 à 36.) Qui ne voit que, en tout cela¹, il n'est pas question d'une non-résistance ayant en vue la charité et basée sur l'amour des autres? La *charité* est-elle donc d'autoriser — d'engager presque — le prochain à commettre *deux* fois plus de mal qu'il n'en voulait commettre? Ne pas répondre au soufflet, se laisser prendre sans procès la tunique, accepter la corvée d'un mille, sont des actes qui peuvent peut-être se justifier par le principe de la charité : mais ce n'est certainement plus de la charité que d'offrir soi-même, spontanément, au méchant l'occasion et le moyen de satisfaire sa violence ou sa cupidité *au delà même* de son désir mauvais. Il est impossible de justifier, au nom du principe de la *charité* envers le prochain, l'exhortation à une telle conduite à son égard. Il faut donc que l'*esprit* du précepte de Jésus soit tout autre,

1. Nous laisserons de côté, pour le moment, le dernier verset : « Donne à qui te demande... » quoique, en réalité, il soit pour Jésus un exemple foncièrement analogue aux précédents, comme nous le verrons ci-après.

pour que ce précepte ne soit pas contradictoire et absurde; il faut qu'il soit celui-ci : Avant tout, *donne-toi*, au delà même de ce qui est demandé ou désiré, et cela pour une raison supérieure à la simple satisfaction — souvent funeste pour lui — du prochain. Cette raison, Jésus nous l'expose immédiatement après le précepte qui fait suite à celui-ci et que nous avons à examiner maintenant : « Aimez vos ennemis, dit-il, afin que vous soyez fils de votre Père qui est dans les cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et les bons, et fait tomber la pluie sur les justes et les injustes. » (Matth., 5, 44-45. Même raison donnée par Luc, 6, 35.) Le but est donc *tout autre* que *l'amour même* du méchant. Le but, c'est l'effort vers le Don de soi, semblable à l'acte de Dieu, c'est-à-dire l'effort vers la Perfection. L'amour des autres n'est que *moyen* pour réaliser la ressemblance à Dieu : les besoins du prochain ou les exigences du méchant ne doivent être envisagés que comme des occasions, des opportunités dont il faut profiter pour se rapprocher de la perfection par une nouvelle renonciation au moi. Et n'est-ce pas encore cette renonciation que Jésus conseille très clairement quand, dans les versets suivants (46-47), il recommande l'amour des ennemis, *afin* de ne pas ressembler aux publicains et aux gentils qui « n'aiment que ceux qui les aiment », aiment en somme, par égoïsme, c'est-à-dire *ne se donnent pas* vraiment, mais restent enfermés dans leur individualité, leur moi?

Et la conclusion à laquelle nous venons d'aboutir sur *l'esprit* de ces préceptes est confirmée par l'enseignement que donnent, en termes presque identiques, les Synoptiques sur le moyen d'obtenir « la vie éternelle ». Matthieu (19, 16-22), Marc (10, 17-22) et Luc (18, 18-23)¹ rapportent que Jésus répond, à la question qui lui est posée à ce sujet, par le conseil : Vends tous tes biens, donne-les aux pauvres et puis suis-moi au ciel. Les trois Évangélistes présentent cette condition non seulement comme nécessaire, mais comme *la condition nécessaire* et celle sans laquelle les autres conditions, même exactement remplies, sont impuissantes à nous faire atteindre à la vie éternelle ou à la perfection². Et le texte de Matthieu est plus décisif encore, car au nombre de ces conditions insuffisantes et imparfaites, il cite *expressément* la charité ou l'amour du prochain. Voici ce texte capital : « Si tu veux entrer dans la vie, garde fidèlement les commandements. » — Il lui dit : « Lesquels ? » — Jésus lui répondit : « Tu ne tueras point ; tu ne commettras point adultère, tu ne voleras point, tu ne porteras point de faux témoignage ; honore ton père et ta mère, et tu aimeras ton prochain comme toi-même ». — Le jeune homme lui dit : « J'ai observé tous ces commandements ; que me manque-

1. Il y a un quatrième passage (Luc, 10, 25-29) qui a fondamentalement le même esprit.

2. Il est manifeste que « vie », « vie éternelle », « perfection » sont synonymes pour Jésus. Si l'on en voulait une preuve tirée de textes, elle ressortirait du seul rapprochement des versets 16, 17 et 21 du chap. xix de Matthieu.

t-il encore ? » — Jésus lui dit : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux, et suis-moi là. » (Matth., 19, 17-22.) L'amour du prochain ¹ — ce qu'on a appelé, à tort selon nous, la *loi* nouvelle — ne suffit donc pas plus que l'obéissance à « l'ancienne loi », pour nous faire atteindre à la perfection : celle-ci exige que l'on donne tous ses biens (voir encore Luc, 11, v. 41, 12, v. 33) et que l'on suive Jésus, c'est-à-dire que l'on renonce à l'individualité physiologique et sociale, dont la possession de biens matériels est à la fois l'expression et la condition d'existence, et à l'individualité émotionnelle, intellectuelle et volitionnelle ², car c'est cette dernière renonciation que

1. Remarquez d'ailleurs que si la pensée de Jésus avait été de prêcher, comme fins en soi, la charité ou l'amour du prochain, le précepte de « donner ses biens aux pauvres » eût été, encore une fois, contradictoire. Car comme c'est un mal, un obstacle capital à la perfection — ainsi qu'il est manifeste par ce passage — de posséder les biens matériels, les πτωχοὶ sont moins éloignés de la perfection que les autres, et leur donner ses propres biens, c'est leur faire du mal, en les éloignant de la perfection. C'est même ce qu'il y a de plus contraire à la charité. Visiblement, dans le conseil : Δός (τὰ ὑπάρχοντά σου) τοῖς πτωχοῖς, tout l'esprit du conseil est dans le seul mot Δός, et ce don n'est qu'un moyen, pour celui qui le fait, d'anéantir son individualité, une méthode à suivre pour arriver à ce résultat.

2. L'on peut dire, d'une manière générale, qu'il n'est pas un seul des enseignements de Jésus qui ne répète l'ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν et qui n'exhorte à renoncer à l'individualité, au moi sous une des formes où il se présente : que ce soient le moi organique, le moi des besoins et désirs physiques, et le moi social, le moi en tant qu'il est membre, extérieurement, d'un groupe, « le monde », cohue d'intérêts et de passions aveugles où il cherche tout ce qui satisfait l'amour-propre, vanités, richesses, etc. ; ou le moi émotionnel, le moi des sentiments de famille, de patrie, de culte, etc., et le moi intellectuel, le moi de la certitude et du dogmatisme spéculatifs, et le moi volitionnel, le moi de la volonté-propre. — Renseigner ici les textes ayant trait à ces cinq formes de l'individualité serait faire une longue et fastidieuse énumération, et d'ailleurs nous citons, au cours de ce mémoire, les plus importants d'entre eux.

signifie la condition ici posée (et souvent formulée sous forme de conseil dans les Évangiles) : « Et suis-moi¹ ». Bref, la perfection ou la « vie éternelle » est présentée ici comme conditionnée *nécessairement* par l'abandon et de l'individualité physique et de l'individualité spirituelle.

En somme (pour nous exprimer en termes de la philosophie moderne) l'idée qui est au fond de l'enseignement de Jésus est la suivante : l'erreur capitale de l'homme, c'est que du *moi* qui n'est qu'une *forme* (une simple unité synthétique d'aperception, dirait Kant) il fait un *être*. Et c'est cette erreur, source de toutes les autres erreurs, théoriques et surtout pratiques, que sa morale dénonce et veut faire disparaître. Sa disparition est la condition nécessaire de la perfection, de la « vie », de la « vie éternelle ».

Et sur ce point le métaphysicien Jean n'exprime pas d'autres idées que le simple péager Matthieu : le langage seul diffère. Jean prête à Jésus cette définition de la « vie éternelle » : Et ceci même est la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu (et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ). (Jean, 17,3².) « Vie éternelle » dénote nécessairement — ou ces mots n'ont pas de sens

1. Cf. aussi la prière enseignée dans le Discours sur la Montagne (Matth., 6, 9 à 13).

2. Cf. Jean, 5, 24 : Ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν.

— une vie d'une autre *espèce* que la vie actuelle. La « connaissance » du « seul vrai Dieu » — connaissance qui ne donne pas, mais qui *est* (ἐστίν) elle-même la « vie éternelle » — doit donc être aussi d'une autre *espèce* que ce que le langage courant entend par connaissance. Il ne peut être ici question d'une simple modification ni d'une transformation dans la *matière* de la connaissance que les hommes croient avoir de Dieu, c'est-à dire il ne peut s'agir de remplacer une conception objective de l'entendement discursif par une autre : la « connaissance » en ce cas resterait de la même espèce. La purification du concept ne nous ferait pas sortir du monde des concepts : la compréhension du concept serait autre, mais l'acte même de l'esprit n'appartiendrait pas à une autre espèce que les actes antérieurs, producteurs des concepts moins adéquats ; il ferait partie de la même « vie » de l'esprit, de cette vie à laquelle précisément Jésus oppose la « vie éternelle ». Il faut donc que « la connaissance » ne dénote plus ici la connaissance par concepts, mais un *acte* de connaître spécifiquement distinct et un *acte* qui soit en même temps supérieur (puisqu'il *sera* la vie éternelle). Il n'en reste qu'un qui réponde à ces conditions : c'est un acte de « connaître » qui ne serait plus conditionné par l'opposition du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi, opposition qui implique la position d'un moi. La connaissance ici indiquée comme constituant la vie éternelle même, est donc une « connaissance » qui exige de l'homme,

pour qu'il puisse y atteindre, qu'il ait renoncé au moi. Au fond, par conséquent, l'enseignement de Jean concernant la « vie éternelle » est celui-là même que nous avons trouvé dans les Synoptiques.

Mais la renonciation à l'individualité est très nettement (et plus fortement, s'il est possible, que par les autres Evangélistes) indiquée par Jean comme la condition nécessaire de la perfection et le point capital de la doctrine. Au même chapitre 17, Jésus, dans le développement de sa pensée, en vient à dire à son Père, en parlant de ceux qui croient en sa parole : « Je suis en eux et tu es en moi, *afin* que ils soient rendus parfaits dans l'unité », ou selon le texte, — car notre traduction est inadéquate : ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὅσιν τετελειωμένοι εἰς ἓν (Jean, 17,23) ¹. Le *but* que Jésus lui-même donne en termes exprès à son enseignement est donc de rendre parfait par la suppression de l'individualité et la réalisation de l'unité avec Jésus et Dieu immanent en nous : ἵνα, dit-il aussi au verset 21, πάντες ἓν ὡσιν, καθὼς σὺ, πατήρ, ἐν ἐμοί καὶ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ [ἐν] ἐν ἡμῖν ὡσιν.

L'Immanence non-panthéistique.

Il nous faut maintenant considérer de plus près cette affirmation de l'immanence divine qui est impliquée dans

1. Nous signalerons que le texte ne porte pas τετελειωμένοι, mais τετελειωμένοι, que le choix de ce dernier terme a son importance; et l'on sentira toute la valeur de εἰς ἓν.

les textes ci-dessus rappelés de Jean et qui est aussi chez les Synoptiques, nous l'avons vu, la base de toute la morale de Jésus, ou, plus exactement, qui ne fait qu'un avec celle-ci : car sa morale n'est pas, à proprement parler, déduite de sa psychologie métaphysique. Nous avons montré que, dans une doctrine vraiment spiritualiste, la détermination de l'essence est un acte inséparable de la position de l'idéal : morale et psychologie métaphysique n'y représentent deux moments que pour l'entendement discursif ; en réalité elles s'enveloppent mutuellement.

Par conséquent si nous pouvons pénétrer plus avant cette affirmation de l'immanence divine, nous prendrons par là même et *ipso facto* une vue plus nette de la morale et de son grand précepte. Et cela contribuera à préciser le rapport de cette morale à la conscience contemporaine.

C'est chez Jean que l'immanence reçoit son expression la plus abstraite et la plus voisine de la formule philosophique, mais elle n'est pas moins clairement exprimée, nous le verrons, dans les Synoptiques. Le caractère de cette immanence chez ceux-ci et chez celui-là est d'être une immanence *non-panthéistique* : seule espèce d'immanence qui permette une morale de l'effort vers la Perfection. Entre Dieu et l'homme il n'y a pas et il ne peut y avoir, puisqu'ils sont tous deux essentiellement esprit, de séparation spatiale ; mais il y a une séparation, véri-

table celle-ci, résultant de cela même que l'esprit chez l'homme est un *don* de Dieu. Dieu *a donné* l'esprit; fait par Dieu, le don est absolu¹ et comme acte et dans son objet. En d'autres termes, *a parte Dei*, le don de l'esprit est *absolu*, et l'esprit donné à la « créature » est non pas une forme ou un mode, mais un être *libre*. Il y a immanence, car nous ne sommes jamais sans Dieu. Il est en notre essence même, mais cette immanence n'est pas celle du panthéisme, parce que Dieu n'est pas ici conçu comme se reposant et s'enfermant solitairement dans l'infinité et l'absoluité de son être, comme l'Être en soi et pour soi des métaphysiciens. Son être — l'Esprit — *est* le Don (de soi) : Dieu *n'est* qu'en se donnant, pour se donner, et parce qu'il se donne. A l'Être abstrait, concentré en soi et stérile de l'ontologie est ici substitué l'Être-Amour, le Père, l'Être tout fécond, dont la fécondité est l'être même. L'Être véritable n'est pas celui dont, comme disent les métaphysiciens, l'essence enveloppe l'existence, mais celui qui est, par son essence, source de l'existence d'autres êtres. L'Être n'est pas un concept logique, c'est la Source intarissable des êtres. Dans cette conception, Dieu est

1. L'on pourrait objecter que, dans maint passage des Évangiles — ainsi que nous l'avons nous-même montré plus haut — l'esprit chez l'homme est représenté comme un « dépôt ». Sans doute il est un dépôt, mais en ce sens qu'il n'est pas une possession acquise par nous-mêmes, et que nous n'avons pas sur lui un droit de créateur sur sa créature, ni celui de le dénaturer et de l'anéantir en l'assujettissant à notre moi. Mais *a parte Dei*, il est si bien un don absolu, que dans les paraboles où l'idée de l'esprit-dépôt est le plus fortement exprimée (voir *supra*) Dieu n'est jamais représenté comme reprenant *pour Lui* le dépôt au dépositaire coupable : il ne le lui enlève que pour le *donner* à des dépositaires plus dignes.

immanent sans que les esprits soient de simples formes ou modes *de* Dieu; ils sont de Dieu, par leur essence et leur origine, mais ils ont une réalité séparée métaphysiquement, séparée en ceci et par ceci que l'acte de Dieu qui les a faits réalités a été un acte de don, que Dieu *n'est* en eux que pour *s'être donné*. Comme l'esprit de l'homme est ainsi un être véritable, et que d'ailleurs il est transcendant à la nature, il est libre.

Les textes de Jean que nous avons cités ci-dessus impliquent très nettement (comme une foule de passages de Jean) l'affirmation de l'immanence divine et en même temps celle de l'existence, en tant qu'êtres séparés (non spatialement), des esprits, puisque Jésus affirme que son enseignement a pour *but* de leur faire *réaliser* la perfection et l'unité avec Dieu. L'on peut en dire autant des nombreux endroits où Jésus se donne comme venant du Père, et envoyé par Dieu dans le monde, et où il déclare qu'il retourne à son Père (p. ex. Jean, 13, v. 3, 16, v. 28). Toutes ces expressions, comme les déclarations : « Je suis en mon Père et vous êtes en moi et moi en vous (14, 20, etc. « Je suis dans le Père et le Père est en moi », 14, 11, etc.), n'ont de sens que dans une conception d'immanence non-panthéistique. Et si l'on tient compte de ce fait que la tendance (non pas constante, du moins assez générale) de Jean, par laquelle il s'écarte des Synoptiques, est de prêter à Jésus le caractère d'une personnalité se donnant pour unique en son essence, seul

fils de Dieu, alors que d'après l'esprit et les déclarations des Synoptiques Jésus voit dans *tous* les esprits soit en acte soit en puissance des fils de Dieu comme lui¹, on appliquera à tous les esprits et les déclarations ci-dessus rappelées et cette déclaration expressément contraire à une interprétation panthéiste de l'immanence : « De même que le Père a la vie en lui-même, de même il a donné au fils aussi d'avoir la vie en lui-même (ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ) (Jean, 5, 26). Et quoi de plus affirmatif encore en ce qui concerne la *liberté* de l'homme-esprit que de trouver, au milieu même de la métaphysique du Logos, là où l'immanence est si clairement exposée, cette déclaration : « A tous ceux qui l'ont reçu (le Logos, la vraie lumière « qui éclaire tout homme venant en ce monde », Dieu), il a donné *la liberté* d'être faits enfants de Dieu : ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι (Jean, 1, 12). L'allégorie de la Vigne (Jean, 15, 1-9) présente sous une forme concrète et saisissante, vraiment caractéristique de l'enseignement de Jésus, cette immanence sans panthéisme dont la doctrine du Logos ne donne que la forme abstraite, due sans doute à Jean lui-même : que l'on étudie chaque verset et l'on verra que l'existence propre et la liberté de chaque esprit sont affirmées en même temps que l'immanence divine en lui. En

1. Il va plus loin, même dans Jean : « En vérité, en vérité, je vous dis : celui qui croit en moi, celui-là fera les œuvres que je fais et *en fera de plus grandes*, car moi, je m'en vais vers le Père (Jean, 14, 12).

outre, quel est le *sens général* de l'allégorie? C'est de formuler comme loi propre ou même essence de l'esprit, loi qu'il doit suivre sous peine d'anéantissement, la fécondité, la production de « fruit » — ce qui est en opposition radicale avec le panthéisme : dans le panthéisme la substance unique a seule de la fécondité, les modes n'en ont aucune (n'ayant pas l'être véritable), loin que la fécondité soit leur condition *nécessaire* d'existence, la condition sans laquelle ils s'anéantissent.

La loi interne de l'esprit et la vie spirituelle.

Or cette loi interne de l'esprit de l'homme est l'objet de nombreuses expositions sous forme de paraboles et d'allégories dans les Synoptiques et par suite l'enseignement de ceux-ci repose également sur la même doctrine implicite¹ d'une immanence non-panthéistique que Jean formule explicitement. Il serait peu utile de nous étendre davantage sur un point aussi peu contestable. Mais examinons l'enseignement de Jésus sur cette loi interne de l'esprit humain dont nous avons déjà trouvé l'expression dans les paraboles des talents, des mines et des vignerons. (Matthieu, Marc et Luc; cf. aussi Luc, 12, v. 48, 13, v. 6-7). Elle est si souvent enseignée dans les Synoptiques

1. Elle est même parfois aussi explicite que possible, étant donné la forme de la similitude ou de la parabole, par exemple dans Marc, 13, 34 : ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφείς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δοῦς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν κτλ.

que nous devons borner nos citations. Nous nous contenterons de relever encore les similitudes dont Jésus se sert pour donner une idée symbolique du « royaume de Dieu », c'est-à-dire du royaume de l'esprit, en tant qu'opposé à celui de la nature. Ce sont des images de développement, d'expansion, de fécondité : similitudes du levain (Matthieu, 13, 33; Luc, 13, 20-21); du grain de moutarde (Matthieu, 13, 31-32, Luc, 13, 18-19, Marc, 4, 30-32), parabole du figuier stérile, maudit pour sa stérilité (Matthieu, 21, 19; cf. Luc, 13, 6-8); et, dans son sens général, ainsi que dans le verset qui la conclut, la parabole du semeur (Matthieu, 13, 1-23; Marc, 4, 1-20, Luc, 8 4-15). Cette loi interne de fécondité n'est qu'une expression positive¹ donnée à la loi négative de renonciation à l'individualité que nous avons vue enseignée plus haut dans les exhortations à renoncer à soi-même, à chercher sans cesse son âme, etc., car individualisation, fixation dans un moi signifie stérilité, parce qu'elle signifie conservation : conservation, condition nécessaire d'existence pour une matière, mais cause de dégradation et de ruine pour l'esprit. Les trois paraboles des vigneron et surtout

1. Car au fond, ainsi que nous l'avons déjà marqué, l'enseignement de Jésus est unique; l'exposé discursif que nous en faisons est artificiel; les thèses psychologique, métaphysique et morale que nous y distinguons, nous les y distinguons artificiellement : il y a une unité vivante, organique, de la psychologie, de la métaphysique et de la morale, et, de plus, tout leur contenu se réduit à un seul enseignement universel, présenté sous des formes particulières et multiples; mais chacun de ces enseignements, particulier en apparence, donne, si on le pénètre, une réponse, toujours la même, à l'ensemble du problème de l'homme, car il renferme les autres enseignements ou peut se traduire en eux.

celles des talents et des mines nous permettront le mieux de comprendre cette loi interne de fécondité dans son application à l'esprit humain, envisagé en général ou dans son rapport à lui-même (nous l'étudierons plus loin dans le rapport de l'homme aux autres esprits). Quel est le sens manifeste, psychologique et moral de cette parabole des talents et des mines¹ (Matthieu, 25, 14-30, Luc, 19, 12-27), sinon celui-ci? L'être qui nous a été donné est d'une telle nature que sa simple conservation, même intégrale, n'a pas le caractère d'une garde fidèle de l'être que nous avons reçu : elle équivaut à sa dilapidation. Notre être est *tout* dynamique et éthique, et la loi qui lui est immanente est le développement, la fécondité, le perfectionnement incessants. Un état statique, purement conservatif, le dégrade : son immobilité, son repos en soi-même est la mort, étant une négation effective de son essence. En d'autres termes, aucun état *actuel*, aucune série *donnée* d'états n'exprime son essence ; toute réalisation est, si l'on en fait un point d'arrêt, une véritable déchéance.

La parabole donne un second enseignement : c'est que tout développement et enrichissement de l'être intérieur entraîne naturellement, c'est-à-dire *par soi*, un enrichissement nouveau (cf. les versets 21 et 23 de la parabole dans Matth. et les versets 17 et 19 dans Luc). Un progrès

1. Nous ne reviendrons pas ici sur la parabole des vigneron dont nous avons parlé assez longuement plus haut.

intérieur entraîne d'autres progrès qui n'avaient pas été des fins proposées par l'agent à son activité : τῷ γὰρ ἔχοντι παντί δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται. (Matthieu, 25, 29. Voir aussi Matthieu 13, 12 ; Marc, 4-25 ; Luc 8, 18 et 19, v. 26.)

Et ces nouveaux enrichissements de « surplus » ont même lieu aussi, selon la parabole, au détriment de ceux qui, n'ayant pas progressé, ont, *ipso facto*, reculé, de ceux qui, ne s'étant pas enrichis, se sont, *ipso facto*, appauvris. Le serviteur qui ne fait pas fructifier son talent est dépossédé, et dépossédé au profit de celui des deux serviteurs qui s'est le plus enrichi (Matthieu, 25, 28-29. Luc, 19, v. 25 et 26.) Ici apparaît encore très nettement l'unité fondamentale de la psychologie, de la métaphysique et de la morale de Jésus, car les leçons que ces versets veulent nous donner dans l'ordre psychologique et l'ordre moral nous enseignent aussi bien l'immanence divine en tous les esprits : en effet ce qu'ils affirment dans ces deux ordres de faits n'est possible que si (et ce n'est qu'une autre manière de formuler cette idée métaphysique) les esprits ne sont que des expressions finies d'un être commun à tous et immanent, sont par suite en constante et essentielle *communication réciproque* au point que la richesse de l'Être fondamental vient refluer de celui qui s'immobilise dans un état statique et la rejette par conséquent (vu la nature de cette richesse) vers celui qui se développe dynamiquement et attire, en quelque sorte,

cette richesse vers lui où elle trouve réalisées les conditions véritables de son existence réelle.

Cette loi de fécondité et d'enrichissement, de non-individualisation ainsi enseignée pour l'esprit de l'homme considéré en général et dans son rapport à lui-même, est aussi, et surtout, enseignée pour l'esprit de l'homme considéré dans son rapport aux autres esprits. Nous l'avons déjà fait voir : la charité n'est pas *la loi* de Jésus, elle n'est prêchée que comme un moyen et une méthode pour la vraie fin : la renonciation à l'individualité, condition nécessaire de la perfection. Les Synoptiques sont formels et en concordance parfaite à cet égard : d'après tous les trois, et dans un langage presque identique, Jésus exige « pour atteindre à la perfection » ou pour « obtenir la vie éternelle » la renonciation à tous les biens matériels et aux affections les plus vives : amour filial, conjugal, paternel, fraternel. (Matthieu, 19, 21 et 29, Marc, 10, 21 et 29-30, Luc, 18, 22 et 29-30), et même chez Matthieu cette double renonciation est présentée par Jésus comme atteignant le but pour la conquête duquel l'observation de l'ancienne loi et celle même du précepte : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même¹ », (19, 19 à 21) sont expressément affirmées utiles, mais *insuffisantes* par elles-mêmes. L'amour des proches est cependant de la « charité ». Aussi a-t-on parlé de la « dureté » de l'Évan-

1. Fait digne de remarque, ni Marc ni Luc, *loc. cit.*, ne mettent même ce précepte dans la bouche de Jésus.

gile. Visiblement, ce qui est ici directement visé et combattu par Jésus selon les Synoptiques, c'est l'individualité émotionnelle, dans son domaine le plus légitime en apparence. C'est que en effet — et c'est la seule explication possible, la seule qui sauve l'enseignement de Jésus de la contradiction et du reproche de « dureté » — ces affections en apparence légitimes ne sont encore que des manifestations de la simple *individualité* spirituelle. Il est clair, dès la première réflexion, que d'abord ces sentiments ont pour condition un exclusivisme dont l'origine profonde est dans l'amour du moi pour lui-même, et un exclusivisme d'autant plus grand qu'ils paraissent plus intenses (d'où un appauvrissement réel de l'être intérieur); ensuite qu'ils sont *naturels*, c'est-à-dire proviennent de la simple nature et des circonstances physiologiques et sociales, et non de l'essence propre, spécifique de l'homme qui est, selon Jésus, l'esprit, supérieur aux (et indépendant des) contingences matérielles, organiques et sociales.

La renonciation aux sentiments « altruistes » les plus naturels et les plus profonds demandée par Jésus a deux caractères remarquables : d'abord, loin de ramener l'homme en deçà du point de développement où il était parvenu et d'être un retour à l'égoïsme animal où il n'y a qu'une lueur d'altruisme, elle a pour fin de faire réaliser à l'homme un progrès dans la voie même où il se plaisait à se croire déjà engagé par ces sentiments « altruistes ».

En effet, cette renonciation doit, dit-il, avoir lieu *ἕνεκεν* τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος (Matthieu, 19, 29) *ἕνεκεν* ἐμοῦ καὶ *ἕνεκεν* τοῦ εὐαγγελίου (Marc, 10, 29), *ἕνεκεν* τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ dit avec plus de précision encore Luc (18, 29), en un mot au nom de l'Esprit, qui est supérieur à l'individualité et la nie. Elle ne peut donc avoir lieu pour satisfaire les penchants égoïstes de l'individu, mais au contraire pour les extirper dans leurs racines les plus cachées : elle est une lutte contre l'égoïsme dans sa forme la plus subtile et la plus trompeuse.

Le second caractère de cette renonciation, c'est que, loin d'appauvrir l'âme de l'homme, elle *l'enrichit* d'abord d'une manière extraordinaire dès maintenant *πολλαπλασίονα* λήμψεται (Matthieu, 19, 29) *λάβῃ* ἑκατονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ (Marc 10, 30); *ἀπολάβῃ* *πολλαπλασίονα* ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ (Luc, 18, 30), et ensuite assure la vie éternelle (mêmes passages). Cette renonciation ne réduit pas l'âme à un moi solitaire, mais, au contraire, supprimant cette forme du moi qui resserrait le contenu objectif de l'âme (émotions et sentiments altruistes) dans une sphère individualiste, elle permet *ipso facto* à ces sentiments de se développer et d'atteindre à un élargissement indéfini : car ceux-ci ne sont pas des choses, ils sont du domaine de l'esprit; comme tels, toute fixation est contraire à leur essence : par eux-mêmes ils tendent à acquérir une extension, un développement toujours plus grands. On n'assure pas leur vie, leur conservation en leur fixant des

limites et en les protégeant par des barrières, on les dénature : car ces barrières — soi-disant destinées à les préserver contre tout affaiblissement d'intensité et contre l'anéantissement — sont toujours celles d'un moi. D'altruistes on rend ces sentiments subtilement égoïstes (d'un égoïsme différent en degré seulement); et par là on appauvrit, en même temps, leur intensité réelle, comme le prouve le merveilleux épanouissement que, selon Jésus, ils acquièrent et l'enrichissement extraordinaire qu'ils apportent à l'âme dès qu'on les a purifiés et libérés de tout secret assujettissement à l'individualité.

Pour Jésus, comme les textes rappelés le montrent, cette renonciation à l'individualité a un second résultat : celui de nous faire atteindre à la « vie éternelle ». En effet, elle ne tend à rien moins qu'à nous rendre « parfaits comme notre Père céleste » qui se donne à tous. Jésus enseigne que la vraie grandeur consiste à servir les autres et non à se servir d'eux : l'homme vraiment grand est celui qui nie pratiquement le moi et qui se donne. « Vous savez, dit-il, que ceux qui pensent être les chefs des nations leur commandent en maîtres et que les grands exercent sur elles leur autorité; il n'en sera pas de même parmi vous : mais quiconque voudra être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur, et quiconque voudra être le premier parmi vous, qu'il soit l'esclave de tous. » (Marc, 10, 42-43; même texte dans Matthieu, 20, 25 à 28; Luc, 22, 25-27; cf. aussi Matthieu, 23, 11-12; Marc, 9, 35;

Jean, 13, 13-15). Il s'agit manifestement ici non de grandeur ou de supériorité sociale ou relative, mais de supériorité absolue, et celle-ci ne peut signifier que supériorité *dans l'être*. Pour Jésus donc ici encore, être vraiment, c'est *se donner*. L'être simplement être, l'être nu, ou le fait d'être n'est qu'une abstraction des philosophes inapplicable à l'homme, une entité logique, un pur concept. Selon Jésus, notre être, don de Dieu, est pour être donné. En nous l'appropriant, en l'individualisant, nous méconnaissions son essence : nous appauvrissons et stérilisons ce qui est la richesse et la fécondité mêmes. « Nous » donner, c'est réellement enrichir notre être parce que c'est lui permettre de révéler sa vraie grandeur et sa vraie richesse qui restent ensevelies tant que nous l'assujettissons à la forme appauvrissante du moi. L'égoïsme est avant tout une erreur et un faux calcul, faiblesse et non force, petitesse et non grandeur.

Remarquons-le du reste (c'est un fait d'expérience) : chez un homme, les actes de charité, de dévouement, de don de soi ne sont-ils pas inséparablement liés à des états de confiance profonde dans la richesse intime de son être ou à un sentiment irréfragable de cette richesse ? L'égoïste — et le meilleur d'entre nous dans ses accès d'égoïsme — n'a ni cette confiance ni ce sentiment ; au contraire il se croit ou il se sent intérieurement pauvre. Si cette croyance ou ce sentiment immédiats ne trompent pas, ne suit-il pas que, plus on approche du don total de

soi, plus aussi l'on approche de l'être véritable, c'est-à-dire de l'être parfait, et que le don total de soi correspondrait avec la plénitude, la perfection de l'être? que, en un mot, être vraiment, c'est se donner? Et d'ailleurs, si l'on y veut réfléchir, dans cette proposition, des deux éléments de l'attribut : *se* et *donner*, le premier indique une limitation ou négation de l'être, qui est supprimée ou niée par le second : de sorte que la proposition est, en réalité, une proposition purement analytique.

La foi.

C'est la foi qui enrichit ainsi notre être, qui le fait progresser vers la plénitude et la perfection de l'être véritable (ou plutôt, selon la remarque générale déjà faite, cette distinction des deux phénomènes est artificielle : ils sont un). La foi dont il s'agit ici est la foi en l'Esprit. Dans l'entretien avec la Samaritaine, Jésus repousse expressément toute foi à un culte localement conditionné (« Crois-moi, femme, le temps vient où vous n'adorerez plus le Père ni sur cette montagne ni à Jérusalem ») et à des rites matériels (« Le temps vient, et le voici venu, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité : car c'est de tels adorateurs que le Père cherche »). « Dieu est Esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité » (Jean, 4, 20 à 25). La foi en Dieu est donc la foi en l'Esprit. Et c'est ce que nous

disaient déjà la parabole des talents et celle des mines que nous avons étudiées ci-dessus. Le serviteur qui a risqué les talents reçus et les a fait fructifier est récompensé en ces termes : Εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστὲ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω (Matth., 25, 21 ; Cf. 25, 23 ; Luc, 19, 17). Et les termes *antithétiques* appliqués au serviteur qui s'est borné à cacher soigneusement dans la terre le talent reçu et à le rendre intact, et qui est puni pour cela, sont : πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρὲ (Matth., 25, 26) « serviteur méchant et lâche ». Puisque ὀκνηρός est le contraire de πιστός, la πίστις dont il est question dans la parabole ne peut être que la confiance dans l'essentielle fécondité de l'être qui est en nous (et qui nous a été donné par Dieu, comme une part de son bien qu'il nous confie). Le serviteur *a eu peur* (ὀκνηρός) de se donner ; il a craint de se perdre ainsi ; cette défiance à l'égard de l'être (ou de l'esprit, termes identiques puisque Dieu est Esprit et que l'homme est envisagé comme esprit) et des possibilités dynamiques de son essence est une sorte de péché contre l'Esprit, et une stérilisation au lieu d'une conservation véritable. En effet l'Esprit ou l'Être est ainsi implicitement affirmé comme participant du non-Être : il est, dirait-on en langage philosophique, phénoménalisé. Ou, comme dira Jésus ailleurs, il est dans ce cas, *divisé avec lui-même*, et, ainsi que nous allons le voir, cette division intérieure n'est qu'un résultat ou, mieux, une expression de l'individualisation de l'Être ou de l'Esprit.

C'est principalement à propos de ceux de ses actes qui manifestaient une puissance extraordinaire sur la nature (l'incident du figuier maudit et desséché, Marc, 11, 11-26; Matthieu, 21, 18-22, l'impuissance des disciples qui n'ont pu réussir, comme Jésus, à chasser un δαιμόνιον, Matthieu, 17, 14 à 21; cf. aussi Marc, 9, 17 à 26; Luc 9, 40-41, et 17, 6) que Jésus s'est expliqué sur la nature de la foi en Dieu (πίστις Θεοῦ). Il répond à ses disciples étonnés de voir que le figuier maudit par lui s'est desséché : « Ayez la foi en Dieu. En vérité, je vous le déclare : quiconque dira à cette montagne : Soulève-toi et jette-toi dans la mer, et ne sera pas divisé en son cœur, mais aura la foi que ce qu'il dit se fait, pour celui-là la chose se réalisera (ἔσται αὐτῷ). C'est pourquoi je vous dis : Tout ce que vous souhaitez dans vos prières et demandez, ayez la foi que vous l'avez reçu, et cela se réalisera pour vous. Et lorsque vous êtes à prier, pardonnez, si vous avez quelque chose contre quelqu'un, afin que votre Père qui est dans les cieux vous pardonne aussi vos fautes ». (Marc, 11, 22-26.) D'après ce passage, comme d'après le passage semblable de Matthieu, la puissance supra-naturelle, la victoire sur la nature est due à la foi en Dieu qui est décrite comme un état de non-division intérieure (μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, dit Marc, — μὴ διακριθῇτε, dit Matthieu). Le passage de Marc envisage cette non-division à deux points de vue qui se complètent et que nous allons examiner successivement.

1° Les versets 22 à 25 de Marc et le verset correspondant chez Matthieu (v. 21 du ch. 21) exigent comme condition nécessaire de la puissance sur la nature la non-division intérieure *par rapport à* cette nature. Que peut être ici la division intérieure par rapport à la nature, sinon cette dualité ou plutôt ce dualisme que nous présentons : la volonté, d'une part, d'agir sur elle, et l'idée, d'autre part, que la nature est limitative de notre propre pouvoir d'agir, qu'elle lui offre une résistance, souvent disproportionnée à la puissance de la volonté? Or remarquons que ce dualisme suppose une volonté individualisée, une volonté qui dit : moi — car il n'y aurait plus de résistance victorieuse concevable là où la volonté serait devenue sans limites. Or la volonté, étant de l'esprit, ne peut avoir de limites qu'*internes* (c'est-à-dire non spatiales) et, celles-ci supprimées, il ne peut être question à son égard d'une limitation d'une autre espèce. L'impuissance ne gît pas dans l'essence de la volonté même, mais dans la limitation contingente imposée à cette volonté par la forme d'un moi, limitation qui s'est, inséparablement, traduite sous ce mode objectif : la position même, par l'esprit de l'homme, d'une nature matérielle opposée à *lui*, douée du pouvoir de *lui* résister et de lui résister victorieusement. Ce prestige de « la nature », d'une Réalité supérieure à notre esprit, ce vertige réaliste ou matérialiste n'est que la forme objective de l'individualisation subjective. En nous, dans la mesure même où le

moi s'affirme et se renforce, le non-moi se précise, se différencie, renforce son hétérogénéité et sa puissance. Par suite, l'homme esclave du moi ne veut jamais que d'une manière divisée, conséquemment limitée et affaiblie : sa volition s'accompagne — inséparablement et pour son affaiblissement — de la croyance, consciente ou subconsciente, qu'entre *sa* volition et la réalisation de celle-ci intervient un facteur hétérogène (et hostile par inertie au moins), à savoir une matière, un non-esprit ou un obstacle à l'esprit — et, en un sens, c'est bien un obstacle pour l'esprit, attendu que ce n'est précisément, par rapport à lui (toute limitation spatialement conditionnée étant, à l'égard de l'esprit, inconcevable) que l'expression, sous un mode objectif, de la limitation interne et par suite de l'obstacle à son action que la forme du moi est venue créer au sein de l'esprit. Aussi que faut-il faire, selon Jésus? Mettre fin à cette division de l'Être intérieur, croire que la volition et sa réalisation sont simultanées et inséparables (et cette condition est exprimée avec une force singulière, non pas simplement par l'emploi du présent : ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι ὁ λαλεῖ γίνεται, mais par l'emploi du passé : πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε, καὶ ἔσται ὑμῖν) c'est-à-dire, par conséquent, croire que la volonté ou l'esprit qui agit ne se distingue pas de l'Être même : et, réalisée, cette croyance ne serait-elle pas manifestement la négation effective de tout moi, de la limitation et de la négation de l'Être qu'il implique?

2° Envisageons maintenant, avec Marc, cette non-division de l'être intérieur, non plus dans son rapport à « la nature », mais dans son rapport à lui-même : nous verrons s'expliquer très simplement que Jésus attribue à l'âme non-divisée avec elle-même un pouvoir supra-naturel ». Aux versets que nous venons d'analyser fait immédiatement suite ce verset par lequel Jésus termine sa réponse aux disciples sur la nature et les effets de la foi : « Et lorsque vous êtes à prier, pardonnez, si vous avez quelque chose contre quelqu'un, afin que votre Père qui est dans les cieux vous pardonne aussi vos fautes » (Marc, 11, 25). La haine ou le non-pardon des offenses, qu'est-ce autre chose que le second mode sous lequel peut se présenter le τὸ διακριθῆναι ἐν τῇ καρδίᾳ, que la *division* intérieure de l'âme considérée maintenant dans sa relation subjective, comme tantôt elle l'était dans sa relation objective? Qu'est-ce autre chose, par suite, qu'une limitation et un affaiblissement de la force intérieure? Et pourquoi le pardon est-il la condition nécessaire de notre puissance de réalisation des volitions? Parce que ce pardon, ainsi l'explique Jésus (ἵνα καὶ ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῇ ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν), nous *réconcilie* avec Dieu, de qui toute haine, par l'individualisation qu'elle suppose et renforce, nous détache et nous sépare¹, et de la puissance infinie de qui l'âme humaine participe une fois que, grâce

1. Ce qu'exprime très clairement le terme grec τὰ παραπτώματα ὑμῶν, c'est-à-dire, littéralement : *vos chutes, vos déchéances*. La traduction ordinaire par « vos fautes » ou « vos péchés » est inadéquate.

à la renonciation au moi réalisée par le pardon des offenses d'autrui, elle s'est réconciliée et unie à Lui, immanent en elle. Les « miracles » déclarés possibles dans les passages visés ci-dessus et dans les passages analogues ne sont plus dès lors des miracles, mais des actes naturels, si l'on peut dire, à une âme qui s'est unie à Dieu. C'est donc toujours et partout la même leçon, présentée différemment : ici notre impuissance sur la « nature » et sur la réalisation de nos volitions est attribuée uniquement à notre état d'individualisation et cette impuissance cesse par la foi, qui, ainsi que nous venons de le voir, se ramène essentiellement à la renonciation au moi.

Dans cette morale, aussi purement spiritualiste, il n'est parlé de la vie physique que pour *déconseiller* à l'homme (et non pas pour le proclamer simplement indifférent) de s'employer à sa conservation et à son entretien (cf. de nombreux passages, entre autres le Discours sur la Montagne et le ch. 12 de Luc). Notre vraie vie n'est pas là et ce n'est pas dans les choses physiques qu'elle a sa source : (οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ. Luc, 12, v. 15). Notre vie vraie est dans la recherche du royaume de Dieu, c'est-à-dire notre vie est la vie et le progrès de l'esprit (ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν αὐτοῦ [τοῦ πατρὸς], dit Jésus, Matthieu, 6, 33, et Luc, 12, 31, après avoir déconseillé de se soucier de la vie physique. Cf. ἐνός ἐστιν χρεία, Luc, 10, 42); et la réalisation des conditions matérielles de la vie n'est qu'un résultat « de surplus »

qu'il ne faut pas se donner comme fin, car il est subordonné aux résultats atteints dans la vie de l'esprit (ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ [τοῦ πατρὸς] καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν. Matth., 6, 33; Luc, 12, 31). Ici, et peut-on dire dans tout l'Évangile, la βασιλεία du Père, de Dieu ou de l'Esprit est prêchée, en opposition à la βασιλεία de la nature, et à celle-ci, pourrait-on dire en langage moderne, n'est pas reconnue une existence *par soi* : au fond de l'enseignement moral, il y a cette thèse métaphysique que la nature n'a qu'une existence dépendante de l'Esprit et que, en nous, le phénomène physique ou matériel n'est qu'un surplus de manifestation du phénomène spirituel, un épi-phénomène de celui-ci. C'est la thèse toute contraire à celle du matérialisme moderne — la conscience n'est qu'un épi-phénomène —, thèse matérialiste qui se trouve encore, implicitement ou subconsciemment, affirmée dans bien des spéculations et dans bien des actes même des hommes les plus spiritualistes.

II

DE SON RAPPORT A LA CONSCIENCE CONTEMPORAINE :

HARMONIES ET OPPOSITIONS¹.

Le caractère le plus frappant et vraiment spécifique de cette morale, c'est qu'elle est un maximum d'anti-indivi-

1. Nous prévenons le lecteur que nous ne prétendons nullement les indi-

dualisme : et c'est surtout pour cela qu'elle est repoussée, non peut-être absolument en théorie, mais en pratique, par la conscience contemporaine, très individualiste. Et cependant, remarquons-le, il n'y a pas de morale individualiste. Toute morale est, par essence, de l'anti-individualisme, même la morale dite « individualiste ». Car, quant à cette dernière, le seul fait que l'individualisme y a cherché (*et a eu besoin* de trouver, par conséquent) une justification *rationnelle*, ce seul fait marque qu'il a déjà commencé à renoncer à lui-même. L'ériger en *morale* en proclamant que l'individu et ses tendances constituent le Bien — un Universel —, c'est se réclamer de la Raison et c'est déjà reconnaître que l'individu n'est pas un absolu, que ses tendances ne sont pas bonnes *de par elles-mêmes*, d'une bonté immédiate et absolue, et que leur bonté dépend de leur conformité (prétendue) à la Raison. L'individualisme véritable et intégral *se vit inconsciemment*, mais ne peut, sans se détruire par contradiction interne, s'ériger en morale, en système réfléchi de conduite. Il n'appartient qu'à la vie de l'animal (peut-être), en tant que distinguée de la vie de raison. Et de l'homme qui prétend régler sa vie selon une « morale » individualiste, l'on peut dire qu'il s'abuse sur son propre compte et se calomnie, et qu'en réalité, il la

quer toutes ni faire autre chose, dans cette seconde partie, qu'essayer de comprendre le rapport de la doctrine à la conscience contemporaine, comme nous avons essayé dans la première partie de comprendre la doctrine en elle-même.

règle selon une morale anti-individualiste, quoique selon un anti-individualisme minimum ou un minimum de morale. Minimum de morale, parce que des deux éléments, forme et matière, qui la constituent, la matière est aussi hétérogène que possible à la forme qu'il a prétendu lui imposer. L'individualiste prend la matière telle qu'elle est donnée, — sentiments et tendances individuels, — et, sans lui faire subir de transformation, prétend la revêtir d'une forme (l'universalité rationnelle) qui a une autre origine et qui lui est hétérogène, mais il ne se soucie pas d'assurer l'adaptation de la matière à la forme. Il ressemble à un homme qui, voulant de blocs non dégrossis et épars, faire un Parthénon, se bornerait, les laissant tels quels, à en envelopper l'amas d'un revêtement extérieur reproduisant les lignes du Parthénon. Les principales morales connues représentent autant de tentatives, à partir de l'individualisme brut, pour assurer de plus en plus complètement (du moins si on les range dans l'ordre logique) cette adaptation de la matière à la forme. Or, la morale de Jésus n'est autre chose que la morale où l'anti-individualisme est porté au maximum, c'est-à-dire où la forme a réellement « informé » la matière, où l'adéquation de la matière à la forme a été effectuée autant qu'il semble possible qu'elle le soit.

L'universalité caractéristique de la *forme* morale y est devenue la *matière* même des préceptes moraux, sous le mode négatif de l'exhortation à renoncer à l'individua-

lité. Cette morale paraît donc représenter la réalisation achevée — mais achevée d'un seul coup, sans qu'elle ait dû passer par les moments d'un processus — de cette tendance qui, chez l'homme, a donné naissance au travail de la constitution de la morale.

Et cette morale ne passe pas non plus par les moments préalables d'une psychologie et d'une métaphysique : nous avons déjà signalé leur fondamentale unité. D'abord psychologie et métaphysique n'y font qu'un, en ce sens que l'objet psychologique n'est envisagé, — et cela en vue de sa définition vraiment spécifique — *que* dans son fondement métaphysique, et que l'objet métaphysique, Dieu, n'est envisagé *que* dans sa relation (immanence non panthéistique) avec la nature de l'homme spécifiquement défini. L'individualité seule te sépare, toi qui es esprit, de la perfection de Dieu, ton Père : telle est l'essence de cette psychologie métaphysique. Et la morale ne fait qu'énoncer, sous la forme du précepte, la même affirmation, — affirmation qui contenait déjà implicitement la forme du précepte pour qui a compris quel est le sens du mot « esprit », et que sa loi interne, antithétique à celle d'une matière, est celle de progrès incessant.

Réalisation, aussi complète qu'il semble possible, de la tendance même qui pousse à la constitution d'une morale, et synthèse vraiment organique réalisant, quant à l'objet homme, une unification du savoir en lieu et place de sa fragmentation en points de vue distincts, psychologique,

métaphysique et moral, tels sont les deux caractères que présente l'enseignement de Jésus et par où il peut s'harmoniser à la conscience contemporaine.

Il répond aussi à une grande préoccupation de la conscience de ce temps : celle des bornes de l'esprit humain. Depuis un siècle surtout, l'idée de ses limites a été dominante dans le domaine philosophique (criticisme et néo-criticisme, positivisme, agnosticisme) : il n'est pas, peut-on dire, un penseur qui n'ait admis l'existence de ces limites comme une sorte d'article de foi. Et une bonne partie du travail philosophique a été consacrée à essayer de déterminer l'étendue de ces limites. En cela, l'on paraît avoir obéi à un sentiment profond de celles-ci plutôt qu'on n'est parti de notions claires sur leur nature : car, si une critique de l'esprit humain est née, l'on ne semble guère avoir songé à critiquer l'idée même de limites qui lui a donné naissance. Que voulons-nous dire, quand nous parlons ici de *limites*? Il est inconcevable que l'esprit soit limité par une matière : cela résulte nécessairement de la nature inétendue de l'un et de la nature étendue de l'autre. Peut-il l'être par l'existence d'esprits numériquement distincts? Mais si l'on prend ce second parti, ou bien l'on spatialise inconsciemment ces autres esprits (ainsi que l'esprit considéré), et l'on retombe dans la proposition inconcevable et contradictoire d'une limitation spatiale imposée à un être par essence non-spatialement conditionné, ou bien on reconnaît nette-

ment que le mot « limites » n'est qu'une métaphore quand il s'agit d'un esprit et qu'il faut entendre par là une *impuissance spirituelle inhérente à l'esprit humain*. Mais alors on ne voit nullement en quoi la coexistence d'autres esprits constituerait par elle-même une impuissance inhérente à un esprit, au mien, par exemple, si l'on n'admet précisément que c'est l'individualisation de l'Esprit, laquelle permet de parler de *notre* esprit et d'*autres* esprits, qui est cause d'impuissance relative. En d'autres termes, l'idée de « limites » ou d'impuissance *spirituelle* relative n'appartient pas à l'essence de l'Esprit¹ comme tel, — et d'ailleurs le sentiment profond dont nous avons parlé est celui des limites de l'esprit *humain*. Ce sentiment attribue donc l'impuissance en question à l'esprit spécifiquement humain, et par suite, à la spécificité de cet esprit. Or, l'enseignement de Jésus est précisément que notre impuissance et imperfection vient de l'individualisation à laquelle est soumis l'Esprit en nous : il attribue à l'esprit la seule « limitation » qui ne soit pas contradictoire ou simplement métaphorique, une « limitation » interne et spirituelle, qui, par suite, peut expliquer l'impuissance spirituelle relative de

1. Est-il nécessaire de dire que, cette impuissance, on ne peut la rattacher sans contradiction à la nature même de certains *objets* idéaux de la pensée, c'est-à-dire à cette cause que ces objets seraient en soi absolument réfractaires à tout effort de l'Esprit pour les pénétrer? Il est trop manifeste que l'affirmation ou le sentiment des limites de l'esprit humain *précède nécessairement* la connaissance de la nature de ces objets; et même, une fois élaborée, la doctrine des limites aboutira à cette conséquence de les déclarer *inconnaissables*.

l'esprit dans l'homme. Tout son enseignement est celui des limites — mais de limites à faire disparaître — de l'esprit humain; et, de plus, il donne de cette limitation une explication, qu'on peut ne pas admettre, mais qui est au moins *une* explication : l'impuissance ou imperfection, spéculative aussi bien que pratique, vient du moi; et, à trouver une explication, la conscience contemporaine devra un jour s'employer à son tour, quand elle aura reconnu que la critique de l'esprit ne doit pas commencer seulement à partir de l'affirmation ou du sentiment des limites de cet esprit, mais englober aussi cette notion même ou ce sentiment de limites.

Et en même temps, cette explication que fournit l'enseignement de Jésus, peut donner satisfaction à une autre préoccupation encore de notre époque. La conscience se trouve aujourd'hui, quant au problème théologique, en présence d'une véritable antinomie qu'on a palliée plutôt que résolue : si elle sauve la personne, avec le théisme, son Dieu n'est pas l'universalité de l'Être et il n'a pas toute la perfection possible; si elle accorde à Dieu, avec le panthéisme, l'universalité de l'Être, elle supprime la personne. Elle voudrait pouvoir former une synthèse des deux qui fût une solution de l'antinomie, c'est-à-dire qu'en somme elle cherche une doctrine, acceptable, d'immanence non-panthéistique. Nous avons vu que c'est précisément une doctrine de ce genre qui se trouve impliquée dans l'enseignement de Jésus. Il renferme du

théisme et du panthéisme ce qui fait leur force respective, à l'exclusion des éléments de faiblesse propres à l'un et à l'autre. Et s'il le peut, c'est qu'il repose sur une conception toute nouvelle de l'immanence divine et de la perfection (car dans cette doctrine toute spirituelle, il ne peut être question que de l'infinitude *spirituelle*, c'est-à-dire de la perfection de Dieu) : 1° Dieu ou l'Être, c'est-à-dire l'Esprit est immanent *pour s'être donné* (Dieu est le Père des Esprits) : d'où il suit et que Dieu est l'universalité de l'Être et que nous sommes néanmoins des *êtres réels* et libres, non de simples modes comme ceux du panthéisme; 2° la perfection de Dieu ou la perfection de l'Être est le don absolu « de soi » (si l'on peut encore employer ces termes) : d'où il suit que notre perfection n'est pas dans « la personne » entendue, comme dans le théisme, au sens d'être ou de monade spirituelle solitaire, fin pour elle-même, mais au contraire dans le don de nous-mêmes, qui est la marque de la plénitude de l'Être, parce que c'est l'Acte même de Dieu.

Enfin, conformément à la nature du but qu'elle propose à l'homme, la perfection, et à la nature de l'agent à qui elle s'adresse, à savoir un esprit, cette morale, morale d'un être libre, ne comporte réellement ni impératif catégorique, ni sanction extérieure. Et par là encore elle s'accorde avec les aspirations de la conscience contemporaine qui voudrait se passer, en morale, des notions d'obligation et de sanction externe. Si l'on ne s'arrête pas

aux mots, mais que l'on se pénètre de l'esprit de l'enseignement de Jésus, et si l'on tient compte de ce fait que Jésus, parlant à une foule grossière, matérialiste, a dû se servir d'images matérielles et employer les expressions des seuls livres qu'elle connût, l'Ancien Testament, on n'attachera aux menaces de géhenne, par exemple, qu'un sens tout métaphorique et symbolique. En général d'ailleurs, quand il parle à ses disciples en particulier (et encore il leur déclare qu'ils ne peuvent pas « porter », βαρύνειν, tout le poids de sa pensée, Jean, 16 v. 12) l'idée d'une sanction matérielle et extérieure à l'acte s'atténue et même parfois disparaît. La sanction de la vraie vie de l'esprit est pour lui la fécondité et la perfection de cette vie même, la vie en Dieu, fondement de notre vie. C'est d'ailleurs la formule qui revient dans les principaux textes : « Si tu veux obtenir la vie éternelle.... » « Si tu veux être parfait, fais cela ». « Fais cela et tu vivras. » (Εἰ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν τήρησον τὰς ἐντολάς. Matthieu, 19, 17. Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, πώλησον... καὶ δός... καὶ ἔξεις.... Matthieu, 19, 21. Τοῦτο ποιεῖ καὶ ζήσῃ. Luc, 10, 28, etc.). En même temps ces textes repoussent l'idée d'un impératif catégorique : l'impératif est hypothétique. Jésus enseigne les conditions de la vie éternelle et nous sommes libres de la vouloir ou non. Son mode favori est l'impératif d'exhortation, et le *ton*, celui du *conseil* : quand il emploie le futur catégorique (Tu aimeras ton prochain.... Vous serez parfaits, etc.) c'est,

remarquons-le, autant d'emprunts *littéraires* qu'il fait au *texte* de l'Ancien Testament auquel il se réfère ainsi et veut rattacher expressément son enseignement pour le faire accepter par son auditoire.

Mais, s'il y a, sur les points examinés ci-dessus, conformité fondamentale de tendances entre l'enseignement de Jésus et la conscience contemporaine, il semble bien que le rapport entre les deux devienne un rapport d'opposition si nous considérons l'idéal moral que chacun d'eux propose à l'homme de poursuivre. La conscience contemporaine, a-t-on dit, a pour idéal la justice, la morale chrétienne, la charité (nous n'admettons la seconde partie de cette formule qu'avec la restriction que nous avons justifiée plus haut, à savoir que la charité n'est, aux yeux de Jésus, qu'un moyen, une méthode pour une fin plus haute : la perfection par la renonciation à l'individualité). Récemment encore, M. Darlu, en terminant sa remarquable conférence sur le sujet qui nous occupe, concluait ainsi, après la citation de belles pages de *Résurrection*, que tout le monde a lues : « En lisant ces pages, nous aussi nous sentons, comme Nekhludov, que l'amour répond bien vraiment à une grande partie du problème moral. Mais qu'il n'en soit pas toute la solution, qu'il ne suffise pas à faire vivre, à ordonner nos sociétés modernes, Tolstoï nous en fournit la meilleure preuve. Car, dans ses écrits encore, aussi bien que dans l'Évangile, nous voyons se

fondre au souffle d'une charité comme céleste toute organisation sociale définie, famille, cité, patrie, la civilisation tout entière. Ainsi son exemple nous apprend à maintenir et à élever même, sous certains rapports, au-dessus de l'amour, la foi des temps nouveaux, la loi de justice, fondée sur le droit de la personne, et réglant les relations des hommes dans les sociétés organisées de tout genre où leur activité est engagée, et par lesquelles seulement, à la fin, se réalisera l'unité morale de l'Humanité »¹.

L'objection est grave; mais, à notre avis, ce n'est pas la morale de Jésus qu'elle atteint, mais précisément le concept imparfait de justice dont se réclame la conscience contemporaine. La charité, entendue au sens de Jésus, n'est que la Justice supérieure. Le concept contemporain de justice, en tant qu'opposé à celui de charité, peut se formuler : Rendre à chacun ce qui lui est dû. Il serait, incontestablement, déjà beau que ce principe fût appliqué, et son application serait le signe que nous commençons à sortir de la barbarie. Pourtant, ce n'est encore là que la justice imparfaite, la justice dans les limites de la nature. Je veux dire que cette justice se meut dans un domaine qu'elle accepte tout constitué et qui a été constitué par les forces « naturelles ». Dans le principe : Rendre à *chacun* ce qui *lui* est dû, les termes « lui » et « chacun » impliquent une différencia-

1. Darlu, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1900, p. 274.

tion *donnée* dans les êtres et *acceptée* par le moderne comme un ensemble de conditions en deçà et à partir duquel il devra réaliser l'idée de justice. Cette différenciation n'est due qu'à « la Nature », et cette justice est donc mêlée d'injustice, puisqu'elle se laisse conditionner, pour la matière sur laquelle et les limites dans lesquelles elle s'exercera, par une nature qui est en soi étrangère à la justice. Jésus conçoit l'homme dans son Idée, dans son essence propre, c'est-à-dire, en somme, philosophiquement, et non selon les données confuses et trompeuses des sens. Pour lui, l'homme est esprit et transcendant à la Nature. Il est fils de Dieu ou de l'Esprit, et tous les fils de Dieu sont nécessairement égaux en tant qu'esprits et en tant que fils de Dieu, c'est-à-dire métaphysiquement ou dans leur essence propre. Ou plutôt il ne peut être même question de leur inégalité : les concepts d'égalité et d'inégalité ressortissent au monde naturel ou physique, et n'ont pas de sens propre appliqués aux esprits, à l'égard desquels il ne peut être question que de différences dans le degré de perfection. Et leur degré de perfection est, à leur apparition sous des conditions de nature, le même : c'est d'être tous fils de Dieu. Par là ils sont, métaphysiquement, supérieurs à la Nature. (Cette supériorité est souvent proclamée dans les Évangiles, par exemple, sous cette forme pittoresque : « Si vous aviez de la foi gros comme un grain de moutarde, vous diriez à ce mûrier : Déracine-toi et va te planter dans la mer, et il vous

obéirait. Luc, 17, 6. De même, Matthieu, 17, v. 20, 21, v. 21, etc.). Aussi la doctrine de Jésus est-elle, très logiquement, un anti-naturalisme (ou anti-sensualisme), et ce qu'elle prêche c'est de chercher le royaume de Dieu et *sa justice* » : *καὶ δικαιοσύνην αὐτοῦ*, dit-il (Matthieu, 6, 33), marquant ainsi avec toute la netteté désirable que sa notion de charité n'est que la notion de justice épurée des conditions imposées par l'ordre « naturel », et, à ses yeux, purement contingentes et transitoires. Pour qui donc se place réellement au cœur de la doctrine de Jésus, la justice, au sens moderne, n'est que justice imparfaite (mêlée d'injustice) et transitoire, et la charité est la justice éternelle et absolue.

On dit : Sa doctrine détruit la famille, la patrie, la société. Oui, la famille *naturelle*, la patrie *naturelle*, etc., c'est-à-dire reposant, comme telles, sur une injustice fondamentale¹. N'est-il pas évident, par exemple, qu'en aimant *mes* enfants, à l'exclusion des autres (et remarquez que sans cet exclusivisme ou sans une préférence, qui

1. Et en même temps sur une limitation à la liberté essentielle à l'esprit dont les objets d'activité ne dépendent plus d'un choix libre et dont les actes, par suite, manquent d'un caractère essentiel de la moralité. Jésus, lui, enseigne que l'esprit n'a pas à se laisser imposer un « prochain » par la race, la caste, etc., en d'autres termes par la « nature » ; que la nature, par elle-même, est impuissante, en fait, à nous faire *réellement* le prochain de quelqu'un, et d'ailleurs incompétente en droit : c'est à notre amour (donc à l'esprit) à nous rendre *librement* le prochain de quelqu'un et de *n'importe qui*. C'est là le sens et le seul possible de l'histoire dite du bon Samaritain (Luc, 10, 30 à 38).

On perd généralement de vue, quand on lui donne un autre sens, que cette histoire est racontée par Jésus *en guise de réponse* à la question qu'on lui a posée : « Qui est mon prochain » ?

n'est qu'un exclusivisme moindre, il ne peut être question de « famille »), en leur *consacrant*, avec ma tendresse, mes soins et mes forces, je suis injuste pour *tous les autres* enfants? Il importe peu que ces enfants aient d'autres hommes pour les aimer et veiller sur eux : il n'en reste pas moins que *je* devrais *aussi* les aimer et veiller sur eux et que je leur enlève une tendresse à laquelle ils ont, comme esprits, un droit égal à celui de ces esprits que j'appelle *mes* enfants — que je la leur enlève par un exclusivisme qui reconnaît comme valables et justes les conditions contingentes imposées par une nature étrangère en elle-même à la justice. La même conclusion s'impose en ce qui concerne la patrie ou la race. Et il est si vrai qu'il y a dans cet amour exclusif une injustice secrète et fondamentale, que l'amour de la famille, le patriotisme et l'amour de notre race ne vont pas sans entraîner, par conséquence nécessaire, des injustices et des barbaries. L'amour exclusif de la famille naturelle nous rend les complices, pour assurer à *nos* enfants instruction et éducation (pour ne parler que des biens dont la poursuite est universellement reconnue légitime) de toute une organisation sociale foncièrement immorale, puisqu'elle repose sur la force et sur l'exploitation des hommes par d'autres hommes qui font d'eux des moyens et des choses, méconnaissant leur dignité d'esprits. Le patriotisme va plus loin encore : sous quelque déguisement oratoire que l'on cache le fait, son

épanouissement naturel est la haine d'autres peuples, haine qui est considérée comme une vertu, de même que l'assassinat auquel il mène logiquement (sous le nom de guerre) est proclamé courage, héroïsme même. Et, pour ne considérer que le patriotisme contemporain et ses effets permanents, il suffit de citer *d'abord* le militarisme avec la dégradation morale qu'il entraîne par le fait qu'on force chaque adulte à apprendre à tuer son semblable à l'occasion, qu'on lui impose, au gré du caprice d'hommes inférieurs — ambitieux sans scrupules, conquérants, foule en délire —, le rôle d'homicide, c'est-à-dire le contraint à commettre l'acte que sa conscience, et même les lois du pays, réprouvent le plus fortement, l'acte dont l'intention est le plus contraire à l'essence de l'esprit; *ensuite* la variété d'idolâtries chez les uns, de sophismes ou de paralogismes chez les autres — déguisés sous les noms sonores de défense du territoire, honneur du drapeau, honneur national à venger, nécessités économiques, intérêt de la civilisation, etc., — dont ce patriotisme est la source et dont il vit; en sorte qu'il ajoute encore à la somme des erreurs qui pèsent sur l'humanité. Et il faut remarquer que les nations « civilisées » et l'individu en tant que membre d'une nation agissent, en somme, selon une moralité et une intellectualité difficiles à distinguer de celles qu'on attribue à l'homme de l'époque des cavernes, moralité et intellectualité que l'homme a, en tant qu'individu,

depuis longtemps dépassées, mais dans lesquelles il retombe (même l'homme généralement bon et sensé) quand il est emporté dans l'action « nationale ». — Nous ne dirons rien ici de l'amour de la race : des remarques analogues s'imposeraient. L'amour même de l'humanité ne va pas sans la destruction systématique des « animaux », au nom de la loi *naturelle* « du plus fort » : partout une justice boiteuse, mêlée d'injustice, quand ce n'est pas l'injustice même et la pure barbarie.

Sans doute, la doctrine de Jésus aboutit à supprimer tout cela, mais c'est pour instaurer la vraie justice, purifiée de tout élément hétérogène provenant de la nature, et établir la famille¹, la patrie, la société universelles (cf. l'attitude de Jésus envers sa mère et sa famille et le don qu'en mourant il fait de sa mère à Jean), universelles comme l'esprit, essence propre de l'homme. Famille, patrie, société se confondraient, et le beau mot de société représenterait une réalité, ne serait plus ce pur *flatus vocis* dont on nomme les agrégats humains d'aujourd'hui. En réalité, si notre amour-propre ne nous fermait les yeux, nous nous reconnaitrions dans les Pharisiens dont parle Jésus. Eux aussi admiraient leur organisation familiale, nationale, sociale, et une doctrine qui leur en montrait l'injustice foncière leur parut si révol-

1. Les versets 29 et 30 du dixième chapitre de Marc sont bien significatifs à cet égard. Voir aussi Luc, chap. xviii, versets 29 et 30.

tante qu'ils tuèrent celui qui la prêchait. Nous sommes comme eux individualistes, et, en vrais sensualistes, hypnotisés par les choses actuelles et physiques, ainsi que par la « civilisation » matérielle que nous avons sous les yeux : nous n'avons pas ou nous avons faiblement conscience de notre nature spirituelle et nous soupçonnons à peine la vie et la loi de l'esprit. Au fond, pourtant, on ne devrait pas parler d'opposition entre l'idéal chrétien et l'idéal moderne. L'idéal moderne de justice est un idéal (transitoire) de justice imparfaite, l'idéal chrétien est celui de justice parfaite ou du moins supérieure : et c'est le second qui *anime* le premier, qui fait sa force secrète, qui est la source cachée à laquelle puise l'idéal moderne. Car l'idée de *justice*, même imparfaite, ne peut avoir sa source dans un naturalisme, mais dans une doctrine de l'Esprit. La Nature, *comme telle*, est hétérogène et contraire à la justice. Née en opposition à la loi de force ou de Nature, l'idée de justice ne peut trouver sa perfection que dans un anti-naturalisme ou spiritualisme. Le moderne et le disciple de Jésus sont donc tous deux ouvriers de la même tâche : le premier a seulement une vue moins claire que le second de la fin réelle à laquelle il tend, et il confond sa tâche provisoire et intermédiaire avec la tâche définitive. Définitive non pas absolument, mais relativement parlant : cette tâche n'est la tâche définitive que pour notre vue actuelle. La morale de Jésus n'est pas le dernier mot : lui-même, nous l'avons vu (cf.

les passages cités, p. 251-252, et entre autres Jean, 16, 12-13), ne la considérait pas comme telle, fidèle en cela à sa doctrine de l'esprit et à la vie spirituelle. L'Esprit est une puissance au mouvement infini, et il ne faut jamais lui dire ni vouloir lui dire : « Tu t'arrêteras ici ».

Juillet 1900.

L'ÉDUCATION DES FEMMES

Par MM. ALYS RUSSELL.

Dans cet article, nous allons nous contenter de considérer l'éducation des jeunes filles appartenant à la classe bourgeoise, car, chez les travailleurs, la question : « Que faut-il faire de nos filles? » se trouve résolue par les besoins économiques. Leurs filles sont élevées pour le travail, et elles doivent travailler pour vivre, à moins qu'elles n'accomplissent chez elles les plus durs travaux du ménage. Mais, dans la classe bourgeoise, les jeunes filles ne sont généralement pas destinées au travail, car leurs parents, par goût ou par orgueil, préfèrent les garder oisives à la maison.

La question de l'éducation des filles varie évidemment beaucoup selon les pays, en raison des diversités sociales et des différences d'éducation. Mais, dans sa partie fondamentale, elle est également intéressante et importante pour toutes les nations. La forme d'éducation peut varier,

mais elle doit toujours dépendre de l'idéal qu'on s'est fait de la vie des femmes.

Voulons-nous qu'elles ne soient rien que des femmes et des mères, ou voulons-nous aussi leur apprendre à être des citoyennes du monde, qui comprennent leurs devoirs et prennent conscience de leur responsabilité envers la communauté tout entière, aussi bien qu'envers leur propre famille?

Il faut admettre que le premier devoir de la femme d'intelligence moyenne est envers sa propre famille et, plus particulièrement, envers ses propres enfants. Mais on comprend que le travail des femmes dans la vie organisée de la communauté, dans l'administration, et dans les détails du gouvernement municipal est aussi très nécessaire. Leur éducation domestique les prépare justement à l'intelligence des détails administratifs; si donc elles pouvaient coopérer avec les hommes à la vie publique, en entreprenant les affaires de détail pratique, tout en laissant aux hommes les projets plus vastes, on épargnerait à la société la perte de beaucoup de temps et de beaucoup d'efforts.

Tous seront prêts peut-être à admettre que c'est là l'idéal. Mais on soutiendra que c'est un idéal irréalisable et qu'il n'y a pas de temps pour d'autres occupations que les occupations domestiques; dans la vie de la femme d'intelligence moyenne, et c'est de la femme d'intelligence moyenne que nous nous occupons ici.

Nous admettons qu'autrefois, le temps manquait réellement pour de telles occupations, hors de la maison ; et cela pour deux raisons. Premièrement, les femmes étaient obligées de coudre, elles-mêmes, leurs vêtements et de préparer, elles-mêmes, la nourriture de leur famille entière. Leur journée se passait à filer, tisser, faire le pain, la bière, etc. En second lieu, la femme gaspillait les instants qu'elle aurait pu se réserver, parce qu'on ne lui avait pas appris à économiser son temps et à en tirer le meilleur parti possible.

Mais, en ce qui concerne le premier point, le remède est dans l'organisation de l'industrie moderne, qui rend non seulement plus simple, mais aussi plus économique, d'acheter au dehors le pain et les vêtements. Il nous reste à remédier au second inconvénient par une éducation éthique convenable. On n'apprend pas, actuellement, aux jeunes filles à connaître la valeur du temps, ni à croire que le temps qu'elles dépensent ait quelque valeur. Elles doivent être aimables et dévouées, souples et accommodantes, mais sans penser à quoi que ce soit en dehors des besoins de la famille.

Une sorte d'exigence, peut-être inconsciente, mais universelle, dont l'influence a été, pour ainsi dire, irrésistible, les a forcées à sacrifier leurs intérêts personnels et leurs aspirations. On leur a fait sentir que ce n'était pas seulement leur devoir, mais qu'il faisait partie de leur nature, d'être dociles et soumises au contrôle d'au-

trui. Le complet oubli d'elles-mêmes, à l'exclusion de presque toutes les autres vertus, est devenu leur idéal ultime.

Elles peuvent perdre autant de temps qu'elles veulent, pourvu qu'elles ne négligent pas les devoirs familiaux. Et pourtant il ne leur reste jamais de temps à elles. On ne leur permet jamais de mettre de côté même une heure par jour pour lire ou étudier, ou pour travailler pour autrui hors de la maison paternelle. Elles doivent toujours être prêtes à arranger les fleurs, à écrire des lettres pour maman, à faire des visites avec elle, à jouer avec leurs petits frères et leurs petites sœurs, ou à les élever. Une division raisonnable de leur temps, en temps de travail et en temps de loisir, est impossible. Tout ce qu'on leur demande, c'est d'être simplement de bonnes filles; personne ne pose jamais la question : « bonnes à quoi? »

La réponse en serait bien souvent : « bonnes à rien », pas même à leur famille, car la sacrifice d'elles-mêmes les entraîne bien facilement au sacrifice des parties les plus sérieuses, les meilleures, de leur caractère. Des qualités d'énergie, d'effort intellectuel, de courage et d'ambition, voilà ce qu'on sacrifie inutilement au développement d'un esprit humble et soumis. On oublie que le sacrifice de soi n'est pas un but en soi-même, mais le moyen d'atteindre autre chose, et que ce but devrait être la conquête permanente de ce pour quoi le sacrifice est fait. Cela a été, indubitablement, une mesure peu clair-

voyante, de sacrifier à la famille des qualités qui auraient rendu la femme le plus réellement utile à la famille : leurs sympathies intellectuelles, leurs intérêts plus larges, leur fermeté, leur personnalité, ne laissant subsister qu'un dévouement dépourvu d'intérêt et d'énergie. Si les femmes veulent se dévouer utilement, qu'elles apprennent à sacrifier leur indolence, leurs préjugés, leur étroitesse d'esprit, leur manque de concentration. Nous aurons alors des maitresses de maison énergiques et capables, dont les devoirs seront si bien conçus et ordonnés que leur famille n'aura pas à souffrir, même si une partie de leur temps est consacré à des œuvres et à des fins qui ne soient pas domestiques.

On a tort d'appeler égoïste la femme qui, ses devoirs de ménage remplis, se retire pour lire un livre, ou qui désire passer une soirée à travailler pour les pauvres. Peut-on appeler vraiment égoïste un travail sans lequel il est impossible d'acquérir des opinions justes et intelligentes sur les affaires publiques? Ou peut-on taxer d'égoïsme le fait de prélever quelques heures sur le temps consacré à l'accomplissement des devoirs domestiques, pour remplir ses devoirs envers d'autres individus de la communauté, et les moins fortunés?

Et toutes ces forces latentes qui sommeillent ne sont pas seulement une grande perte pour les femmes elles-mêmes et pour leurs familles, mais une grande perte économique pour la communauté. La société fait beau-

coup pour les femmes; elle protège leur santé, leurs intérêts; elle dépense de fortes sommes pour assurer une bonne éducation aux femmes de classe moyenne. Si celles-ci ne donnent rien en retour, si elles ne consacrent pas une partie de leur énergie au service de la société, le placement a été un mauvais placement pour la société, et la perte économique est très grande. Même quand les lois d'un pays ne permettent pas aux femmes d'entrer dans les conseils du gouvernement local, celles-ci peuvent toujours rendre de réels services se rapportant à cet objet. Il y a, dans la communauté, de grandes quantités de travail supplémentaire qui pourrait être tranquillement accompli par des troupes de volontaires désintéressés, qui, s'ils ne peuvent faire les lois, peuvent du moins en surveiller l'exécution.

Les femmes, habituées aux détails domestiques, sont, ainsi que nous l'avons déjà dit, particulièrement aptes à rendre à la société ces « soins du ménage ». Si l'on considère que la santé sociale dépend autant de l'organisation des communes, villes et villages que du gouvernement impérial, les membres individuels de chaque communauté peuvent contribuer aux bonnes ou mauvaises conditions gouvernementales d'un pays, et les femmes ont autant de responsabilité que les hommes dans l'exercice sérieux et intelligent des droits du citoyen. Il est de plus une grande quantité de travail professionnel qui peut être parfaitement bien accompli

— nous dirons plus — qui peut surtout être bien accompli par des femmes non mariées. N'ayant pas d'enfants, leur devoir de servir autrement la communauté devient très grand; et quand même elles posséderaient des revenus privés, la société ne peut se permettre de les entretenir dans l'oisiveté.

En élevant les femmes comme des citoyennes, on ne doit donc pas seulement leur apprendre la valeur du temps, on doit encore développer leur originalité et leur pouvoir d'institutrice, afin que ce temps soit utilement employé.

Les membres du Congrès d'Éducation secondaire ont entendu de nombreuses discussions sur la nécessité du développement de l'initiative chez les enfants. Nous ne prétendons pas dire comment on doit procéder pour obtenir ce résultat dans les maisons d'instruction, mais nous pouvons parler des méthodes à employer pour maintenir cette initiative chez les jeunes filles, après qu'elles ont quitté la maison d'instruction. L'effet de l'initiative est de nous faire penser par nous-mêmes. Si nous pensons par nous-mêmes, il est probable que nous parviendrons à des opinions différentes de celles de nos parents. Nos parents, en vertu de l'autorité qu'on leur suppose, croient posséder le droit de désapprouver et de décourager ces opinions, et il est certain qu'ils n'éprouvent aucun respect pour le jugement d'une jeune fille qui habite la maison paternelle. Il se produira, iné-

vitablement par suite, ou bien des froissements perpétuels, ou bien de perpétuels mensonges, ou bien (ce qui est pire) la perte complète de cette initiative qu'on avait acquise avec tant de peine dans la maison d'instruction.

En étouffant nos désirs, nous les perdons; en retenant notre personnalité à l'arrière-plan, nous la laissons s'atténuer et ne conservons qu'une ombre. La fille qui a toujours vécu dans la maison paternelle, se voit forcée de renoncer à tous les intérêts qui dépassent le cercle immédiat de la famille. Quand, plus tard, sa vocation de « fille de la maison » cesse, — ainsi que cela doit arriver, — elle est une créature échouée, désenchantée, souvent aigrie, avec peu d'amis et pas de but dans l'existence. C'est pourquoi on ne devrait jamais permettre à la jeune fille de toujours vivre dans la maison paternelle, mais on devrait l'envoyer au loin, comme les fils. Elle pourrait ainsi se former un idéal d'existence propre, loin de l'influence protectrice et déprimante de ses parents. On devrait encore, si possible, lui donner une éducation professionnelle complète, car il est bon que toute femme, quelle que soit la fortune de ses parents, ait le moyen, le jour où cela deviendra nécessaire, de gagner sa propre vie. Quand, après cela, elle reviendra à la maison paternelle, ce sera comme une créature indépendante, ayant une vie et un idéal propres. Ses parents devront respecter ses opinions et la considérer, non plus comme leur enfant et leur dépendante, mais comme un

membre actif et indépendant de la communauté. La maison paternelle ne cessera pas, pour cela, d'être une réalité; elle n'en sera pas moins sacrée quand les filles, aussi bien que les fils, pourront la considérer comme un point de départ d'inspiration et d'amour pour leur œuvre, un lieu de repos et de consolation après le travail. La vie de famille ne sera que plus riche quand elle comprendra les intérêts des enfants aussi bien que ceux des parents.

La famille, telle qu'elle existe actuellement, est un instrument d'oppression pour l'individualité de tous ses membres, sauf le père et la mère. Les autres sont privés de toute initiative et de toute responsabilité. Nous demandons, au lieu de cela, qu'on donne aux filles ce sentiment du devoir civique et ce culte des idées impersonnelles, qu'on considère toujours comme le meilleur de la vertu *masculine*.



DE LA RELIGION AU POINT DE VUE DE LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

Par G. SIMMEL,
Professeur à l'Université de Berlin.

I

Les âmes pieuses se font souvent l'idée obscure que la religion implique immédiatement, en ou par soi, l'existence de Dieu ou la réalité objective des vérités du salut. On n'a aucunement besoin de nier la légitimité des affirmations religieuses, le caractère inspiré de leurs fondements, la réalité de leurs objets et du commerce de l'homme avec la divinité, pour maintenir cependant que la religion en tant que telle est un événement qui se produit dans la conscience humaine, et n'est rien davantage. Étant donné qu'il existe un rapport entre Dieu et l'âme individuelle, c'est néanmoins seulement le côté constitué par celle-ci qui nous est donné. La religion n'est pas ce rapport pensé comme un tout, comme l'unité qui en

renferme en soi les éléments. Qu'il s'agisse du rapport contractuel de l'ancien testament, ou du rapport filial du nouveau testament, ou encore d'une fusion mystique entre Dieu et l'homme, il y a toujours là un fait composé de deux directions relatives, un événement métaphysique, qui peut bien fonder ou impliquer la religion, mais qui n'est cependant pas encore la religion elle-même. Autant vaudrait dire que la droiture comme forme de l'acte individuel coïncide avec le droit, comme mode d'union objective des hommes entre eux. La religion est bien plutôt seulement l'attitude subjective de l'homme, en vertu de laquelle il constitue une face de cet ensemble de relations, ou peut-être la réaction subjective sur la réalité de cet ensemble; elle est tout entière une façon humaine de sentir, de croire, d'agir, peu importe le terme par lequel tour à tour on désignera la fonction qui, se développant exclusivement chez l'homme, constitue ou exprime sa part à la relation avec Dieu. La seule chose, qui nous soit donné comme fait premier et assuré, c'est encore ici certains états ou certains événements en notre âme, que nous désignons, dans la mesure où nous les appelons religion, comme le côté immanent à nous d'une relation avec un principe supérieur. Pour parvenir à une analyse scientifique *du fait religieux*, il faut partir de cette proposition, évidente et cependant restée obscure à tant d'esprits : le fait, qu'un Dieu a créé et dirige le monde, qu'il rend la justice au moyen de récompenses

et de peines, que de lui dérivent la rédemption et la sanctification, tout cela ne constitue pas la religion, quand bien même cela constituerait la matière de nos croyances, de nos sentiments, de nos actions religieuses. De même qu'il nous faut distinguer, d'avec le procès pensant lui-même, le monde objectif qui en constitue le contenu, de même il faut distinguer le contenu religieux dans son existence et dans sa valeur objective, d'avec la religion considérée comme une fonction subjective et humaine.

Cette distinction permet de faire rentrer la religiosité sous un point de vue épistémologique très compréhensif. Les grandes catégories de notre vie intérieure : l'être et le devoir, la possibilité et la nécessité, le vouloir et le craindre, constituent une série, par où viennent passer les contenus de la conscience, les déterminations des choses qui se laissent logiquement fixer et concevoir : on peut les comparer aux diverses formes de combinaison que peut prendre une seule et même substance chimique, ou à la multiplicité d'instruments musicaux, sur lesquels on peut jouer une seule et même mélodie, mais chaque fois avec une couleur, avec un caractère musical, qui diffèrent. Peut être sont-ce seulement divers sentiments concomitants qui nous présentent le même contenu matériel tantôt comme existant, tantôt comme n'existant pas, tantôt comme objet d'un devoir, tantôt comme objet d'une espérance, ou, plus exactement, qui signifient qu'il est tantôt une chose, tantôt une autre. D'après son état

total, notre âme répond au même contenu logique par une attitude tout à fait différente, et lui prête ainsi, selon le contexte où elle l'insère, des significations toutes différentes. Or il me semble que la religiosité appartient au nombre de ces catégories formelles et radicales, et apporte ainsi sa tonalité propre à certains contenus représentatifs, qui d'ailleurs auraient admis aussi l'application d'autres catégories. Les mêmes faits que nous avons mentionnés plus haut : Dieu et sa relation au monde, la révélation, le péché et la rédemption peuvent être traités au point de vue pur et simple de l'être, à titre de faits métaphysiques plus ou moins démontrables; ils peuvent tomber sous la catégorie du doute, cet état interne particulier d'oscillation, qui constitue avec l'être et le non-être une nouvelle forme spécifique de conception des choses; certains d'entre eux peuvent rentrer sous la catégorie du devoir, de telle sorte qu'ils apparaissent, pour ainsi dire, comme des prescriptions morales, auxquelles doit satisfaire l'ordre des choses. Et de même à présent, sans que le contenu en soit le moins du monde modifié, ils peuvent posséder une forme religieuse — une forme peut-être tout à fait fondamentale *d'être éprouvés par nous*, un état d'âme fondamental, qui prête à ce contenu une portée et une forme spécifique d'être et de valeur, mais que d'ailleurs nous ne pouvons décrire psychologiquement que comme un complexe de sentiments élémentaires distincts : par exemple le moi se

renonçant à lui-même et simultanément se retrouvant lui-même, une réserve pleine d'humilité et un élan passionné, une fusion intime avec le principe suprême et une séparation profonde d'avec lui, ou bien encore une représentation sensible et immédiate, et en même temps abstraite et transcendante de cet être. Le fait que tous ces termes apparaissent comme contradictoires entre eux ne fait que donner de la vraisemblance à l'hypothèse selon laquelle le phénomène religieux n'est pas un composé de ces termes, pris isolément, mais qu'il constitue une unité interne *sui generis*, dont la construction postérieure ne peut se produire que par des couples de termes psychologiques opposés se limitant réciproquement. De même qu'au point de vue extérieur et pratique la même fin pratique peut traverser toute une série de domaines d'intérêt, dont chacun lui attribue une gravité spéciale, une réaction spéciale de nos centres volontaires sur lui, de même ces concepts transcendants sont supportés tantôt par un état de tension interne, qui en constitue la signification théorique, quant à l'être ou au non-être, tantôt par un état, que nous pouvons appeler en quelque sorte poétique, lorsque, se plaçant tout à fait au delà de la question de réalité, on se contente de jouir de l'harmonie esthétique ainsi atteinte de la conception de l'univers, tantôt par l'état d'âme spécifiquement religieux, qui peut-être pré-suppose le premier, peut être aussi le fonde, mais en tout cas ne coïncide nullement avec lui; il représente bien

plutôt un ton propre et impossible à confondre avec un autre, dans lequel notre âme joue la mélodie. A traiter ainsi la question, voici quel bénéfice en retire la théorie de la religion. D'abord la religiosité est comme une disposition irréductible et fondamentale de l'âme, de sorte que la portée et la valeur qu'elle communique aux contenus qu'elle comprend sont de même ordre que les catégories de l'être, du devoir, du vouloir, etc., par où le monde qu'elle crée devient autonome, il n'a plus besoin d'attendre sa légitimation de ces catégories, il leur est coordonné. En second lieu la séparation logique ainsi obtenue entre la religiosité et son contenu plus ou moins dogmatique a plusieurs conséquences essentielles. Si la religiosité est une façon subjective de prendre conscience de contenus définis, on conçoit que, dans tous les changements, dans tous les développements des derniers, la profondeur et la signification subjective de l'état d'âme religieux peut cependant demeurer identique, comme tous les contenus d'existence, étrangers les uns par rapport aux autres ou contradictoires entre eux, possèdent cependant de la même manière et au même degré, le sentiment de réalité, que nous objectivons comme constituant leur être, et comme toutes les prescriptions morales qui entrent en conflit participent de la forme qui leur donne un caractère moral : la forme du devoir. Il suit encore de cette même circonstance que l'état d'âme religieux ne rend aucun contenu déterminé logiquement

nécessaire, et qu'aucun contenu ne possède en soi seul la nécessité logique de devenir religion.

Toutes les vieilles théories, qui commettaient l'erreur de vouloir tirer logiquement, du concept de Dieu, son existence, ou déduire du fait de l'existence la nécessité d'un Dieu, trouvent leur pendant dans les prétentions dogmatiques qui veulent toujours ne tenir pour légitime *qu'un seul* objet de la religiosité, soit parce qu'à les en croire un état d'âme religieux ne peut aboutir qu'à cet objet sous peine de s'abîmer dans des contradictions internes, soit parce qu'ils croient pouvoir ramener logiquement la réaction spécifiquement religieuse elle-même, à l'objet que leur philosophie leur représente comme théoriquement démontrable. De toutes ces difficultés nous sommes délivrés dès que nous concevons le religieux comme une catégorie formelle fondamentale, qui sans doute a besoin d'un contenu, au même titre que la catégorie de l'être, mais qui manifeste, au même titre que celle-ci, la flexibilité de son caractère formel, par l'étendue du contenu matériel qu'elle peut indifféremment supporter. Enfin cette conception détache le sentiment religieux de toute liaison exclusive à des objets transcendants. Il est une infinité de relations sentimentales à des objets très terrestres, hommes ou choses, que l'on ne peut désigner que comme religieuses. L'attitude qu'observe l'homme de tempérament artistique par rapport à ce qui est beau à voir, le travailleur par rapport

à sa classe révoltée, ou le féodal entiché de noblesse par rapport à sa caste; l'âme pleine de piété par rapport aux traditions et aux objets que le passé nous a transmis; le patriote par rapport à sa patrie, ou l'enthousiaste par rapport aux idées de liberté, de fraternité, de justice, — toutes ces attitudes ont en commun, dans la diversité infinie de leur contenu, un ton psychologique que l'on peut désigner comme religieux, parce qu'on peut le réduire, par analyse, à cette complication caractéristique d'aspiration et de jouissance, de don et de reprise, d'humilité et d'exaltation, de fusion et de tenue à distance, et parce que cependant on ne peut le composer avec ces éléments dans son unité spécifique. Je suis convaincu que l'on ne comprendra pas la religion en son sens étroit et transcendant, avant de l'avoir interprétée comme consistant à aiguïser, à sublimer, à élever à l'absolu ces dispositions, ces réalisations mixtes, inférieures, de son principe. Bien entendu l'on ne préjuge par là, en aucune manière, de la portée positive de son contenu, dont il est plus vrai de dire qu'il possède une légitimité et une probabilité absolument indépendante de ses modes historiques étudiés et psychologiques de réalisation. De même la tentative faite pour chercher la forme religieuse elle-même dans des objets terrestres, et pour en trouver les dispositions loin au delà de la religion proprement dite, ne présente aucun caractère euhéméristique, et n'a aucun rapport absolument avec les efforts

faits pour résoudre la religion en *trophumanités* de toute espèce. Car il ne s'agit pas de rabaisser la religion, mais inversement de faire remonter dans sa sphère certaines relations et certaines modalités terrestres du sentir. Ce sont précisément ces phénomènes qui constituent des réalisations, plus rudimentaires sans doute et moins pures, du principe fondamental qui parvient dans la religion à la plénitude et à la pureté de son existence. Mais l'on ne saurait l'affranchir de son incompréhensible isolement, sans par là sacrifier si peu que ce soit de sa valeur, si l'on ne tient la religiosité pour une catégorie fondamentale, mais par là même purement formelle, qui, tout comme les autres formes fondamentales, plus ou moins *à priori*, de notre être interne, peut recevoir, à titre de matière, tout le règne de la réalité.

II

Ainsi la fonction qui fait le caractère religieux des objets est en principe coordonnée avec celle qui en fait pour nous l'être, tout à fait indépendamment du développement psychologique réel, dans lequel l'un ne se produit peut-être pas sans entraîner ou sans présupposer l'autre. Par là se trouve maintenant en particulier fondée la séparation de la croyance religieuse d'avec la croyance théorique. La croyance au sens intellectuel est du même ordre que le savoir, n'étant qu'un simple

degré inférieur de celui-ci, elle consiste à tenir quelque chose pour vrai en se fondant sur des raisons qui ne diffèrent que par une moindre intensité quantitative de celles en vertu desquelles nous affirmons savoir. C'est ainsi que des recherches de métaphysique ou de théorie de la connaissance nous conduisent à tenir l'existence de Dieu pour une hypothèse plausible, ou même, en supposant remplies certaines conditions, nécessaire. Alors nous croyons en Dieu comme on croit à l'existence de l'éther lumineux et à la structure atomique de la matière. Mais nous sentons immédiatement que, lorsque l'homme religieux dit : « Je crois en Dieu », il entend par là quelque chose de plus qu'un certain acte de tenir avec certitude son existence pour vraie. La théorie la plus connue, parmi celles qu'a inspirées ce sentiment, est celle de la croyance pratique chez Kant, théorie qui, d'une manière générale, constitue un des thèmes caractéristiques de la pensée du XVIII^e siècle, et suivant laquelle ce n'est pas la morale qui doit être fondée sur la religion, mais inversement c'est la croyance religieuse qui est l'expression ou la conséquence du sentiment moral. Mais chez Kant comme aussi chez Fichte, la croyance demeure encore en définitive quelque chose d'intellectuel, quoique le point de départ en soit suprathéorique. Ce qui pousse Kant à croire en Dieu et en l'immortalité, c'est la nécessité morale de travailler à la réalisation du « souverain bien », de l'harmonie de la parfaite vertu et de la parfaite

félicité. Puisque cette nécessité est une nécessité absolue, à laquelle nous ne pouvons en tant qu'êtres moraux nous dérober à aucunes conditions, nous devons donc croire aussi à la possibilité de sa réalisation, puisque sans cela notre effort serait vide de sens; mais cette réalisation n'est possible qu'à certaines conditions transcendantes. Or, quoique cette hypothèse ne doive impliquer selon son auteur aucune preuve théorique ou connaissance de son objet, cependant cette croyance kantienne demeure une croyance théorique, parce qu'elle repose sur un raisonnement, et même sur un double raisonnement : elle implique d'abord que l'impératif qui se rapporte au souverain bien ne peut subsister sans passer à l'hypothèse de sa réalisation, et en outre que cette réalisation ne peut avoir lieu que par un Dieu et par une justice transcendante. Les deux affirmations peuvent être contestées. C'est affaire de besoin psychologique subjectif, mais non de nécessité logique, si l'individu tient ses obligations morales pour les parties d'un développement objectif et absolu du souverain bien. Que la morale exige que nous dépassions ainsi le devoir individuel et momentané, c'est ce qu'on peut, avec le même droit logique, nier ou affirmer. Mais si l'on accorde cela même, il n'est plus certain que seulement des forces transcendantes puissent satisfaire à cette exigence. Si l'on débarrassait cette manière de penser de ce qu'elle implique d'individualisme étroit, et si l'on consentait l'action de

l'individu comme un élément non autonome du développement de l'humanité, alors on pourrait peut-être concevoir une adaptation sociale comme suffisante pour réconcilier l'une avec l'autre la vertu et la félicité, d'une manière définitive et dans l'ensemble des accidents sociaux; ou bien l'on pourrait, en donnant aux deux termes un sens biologique, laisser aboutir l'évolution purement naturelle au même but. Je ne veux pas dire que ces possibilités aient beaucoup moins de difficultés à surmonter que l'hypothèse kantienne. Je ne les introduis que pour démontrer la possibilité de remplacer celle-ci par toutes sortes de médiations théoriques et pour en mettre par là en lumière le *caractère proprement théorique*. Puisque la croyance kantienne n'est rien d'immédiat, mais est seulement le développement théorique d'impulsions morales, il n'en resterait rien, mais absolument rien, si la fausseté, ou tout au moins la non-nécessité, théorique des principes qui règlent ce développement était démontrée. Kant a donc bien, d'une façon très méritoire, établi que la croyance religieuse a son domaine en dehors de l'ordre purement intellectuel, dans la mesure où il la distingue profondément de l'hypothèse théorique, qui permet toujours d'espérer qu'on s'élèvera jusqu'au savoir proprement dit : la croyance religieuse, puisque l'origine et le but en sont placés dans la morale et non dans l'intellectualité, est tout à fait opposée à l'*exigence* de vérité qui caractérise l'hypothèse. Cependant l'essence

spécifique de la croyance religieuse demeure encore méconnue, puisque c'est seulement aux occasions qui la suscitent, aux relations qu'elle soutient, et non pas à elle-même, qu'un caractère théorique est dénié. Nous n'en obtenons pas non plus encore la coloration propre, si nous remontons non plus à des phénomènes volontaires mais à des sentiments comme en étant la source. L'angoisse, le doute, l'isolement, et même encore une vie sentimentale débordante, qui franchit les limites de la finitude, peut conduire à la croyance en Dieu. Mais par là cette croyance elle-même ne se trouve pas encore définie. Car ici même elle pourrait encore être une hypothèse purement théorique, quand bien même l'hypothèse, née de besoins sentimentaux, aboutirait à des satisfactions sentimentales. L'essence intime de la croyance religieuse me paraît pouvoir bien mieux s'exprimer en disant qu'elle désigne un état de l'âme humaine, un état de fait, et non pas, comme tout ce qui est théorique, *le simple reflet* d'un état de fait. Sans doute l'intellectualité désigne, elle aussi, un mode déterminé d'existence de l'âme, mais, par rapport au rôle qu'elle joue dans l'ensemble de notre existence, le procès mental lui-même et la forme d'existence qui s'exprime par lui s'efface entièrement devant son contenu. En tant qu'êtres théoriques, nous ne sommes rien, que les récipiends, sans individualité, du contenu positif des choses, des miroirs indifférents, dont l'être propre disparaît tout entier

dans l'être de l'objet reflété. En ce qui touche le connaître, l'intérêt porte non sur l'activité qui le supporte, mais sur le sens de la matière, dont il est le support. Au contraire, en tant que nous avons des croyances religieuses, nous ne nous distinguons pas de ceux qui n'ont pas de croyances ou ont d'autres croyances, par la diversité du contenu que reflète notre conscience — cette diversité ne présente pas pour la notion ici considérée d'importance particulière — mais par l'état de notre âme elle-même. La croyance religieuse en Dieu est une forme de l'être interne, qui peut d'ailleurs avoir aussi son côté théorique et ses conséquences théoriques, et peut bien s'exprimer sous forme théorique, tandis que dans la croyance ou dans la connaissance théoriques qui se rapportent à Dieu, notre état psychique n'est que le support impersonnel et caché d'un contenu logique.

Et ce n'est pas seulement la croyance à son existence, c'est encore ce qu'une âme religieuse appelle connaissance de Dieu au sens large, qui n'est pas une prise de conscience de Dieu considéré comme un contenu représentatif, mais bien le fait de l'union du cœur avec lui, constitué par l'acte de nous donner à lui et l'acte de le recevoir, en tant qu'*événements réels*, et dont la connaissance intellectuelle de Dieu n'est que le reflet. C'est le fondement de cette parole de Grégoire de Nysse : « Qui a délivré son cœur de toute méchanceté, voit dans sa beauté propre l'image de l'essence divine ».

Grâce à cette théorie, selon laquelle il s'agit, dans la croyance religieuse d'un être, du phénomène subjectif lui-même, et non pas, comme dans la connaissance théorique, de son contenu, s'expliquent toutes sortes de faits qui, sans cela, seraient inexplicables. Par exemple, la prière pour obtenir la foi, — démarche tout à fait vide de sens pour le rationalisme courant, puisque évidemment on ne peut adresser de prière qu'à celui en qui l'on croit déjà, et puisque si déjà l'on croit en lui on n'a plus besoin de prier pour obtenir la croyance. En réalité, cette prière présuppose la croyance au sens théorique, qu'il existe un Dieu et qu'il est en état de satisfaire à des prières, cela doit être mis hors de doute, pour que l'on puisse prier. Mais que l'on agisse ainsi, cela prouve que l'on prie pour obtenir autre chose, une réalité interne propre, une transformation de notre constitution, qui ne trouve dans le fait de tenir quelque chose pour vrai qu'un point d'appui conscient ou un reflet extérieur. Telle est peut-être la base profonde de l'erreur ontologique qui veut atteindre l'existence de Dieu par un raisonnement de la pensée pure, chose possible seulement si l'existence de Dieu a été déjà secrètement présupposée. On l'a placé pour ainsi dire en toute sécurité de conscience dans les prémisses, parce qu'on sentait que nous possédons déjà le Dieu, que seule la logique démontrera, parce que la croyance religieuse en lui appartient à notre existence réelle, dont la croyance, ou preuve théo-

rique, dépend, à titre de simple reflet secondaire. C'est aussi, sur la même base, le cas de la prière pour obtenir la croyance, mais renversé : là, étant donnée l'application théorique du mot croyance, on voudrait obtenir l'application de la croyance à l'être ; ici, étant donné le sentiment assuré de l'être, on voudrait en obtenir ou en formuler la légitimation théorique. — Par là s'expliquent encore les multiples jugements moraux de valeur que l'on voit attacher à la croyance. Que la croyance soit quelque chose de méritoire, ce serait, au sens purement intellectuel du mot, une franche absurdité. La circonstance que l'on se laisse convaincre théoriquement d'une chose est tout à fait au delà des qualités de moralité et d'immoralité. La parfaite perversité morale, qui se rencontre avec une croyance exempte de doute à l'existence de Dieu, devrait suffire à convaincre de l'absence de lien entre les deux ordres de faits. La croyance, que l'on tient pour un mérite, doit donc être quelque chose d'autre, ne peut signifier qu'une qualité personnelle immédiate et interne. Il en est de même quand inversement l'Église fait de l'incrédulité une perversion morale. L'influence terriblement funeste des erreurs que cette opinion a d'ailleurs entraînées n'a pas besoin d'être analysée ; elles consistent principalement en ceci, que l'on a étourdiment confondu la propriété de l'être interne, que la croyance désigne, avec sa nature morale ; que l'on a en outre, — le sens moral de la

croyance étant accordé, — négligé le fait que la constitution totale correspondante de l'âme pouvait avoir pour causes des propriétés et des impulsions de provenance non religieuse; enfin, que l'on identifiait la croyance, ainsi entendue, sans hésitation, avec un contenu de croyance historiquement déterminé, exclusif de tous les autres. Le vice de la maxime pratique qui assigne à la croyance une signification morale est donc hors de doute. Mais cette maxime reposait au fond sur un instinct qui était quelque chose de plus et de plus profond que l'intolérance hiérarchique : le sentiment, tout à fait fondamental, que la croyance n'est pas une simple conjecture théorique qui passerait à la surface de notre être en le laissant aussi indifférent que la conjecture selon laquelle Sirius est habité, mais qu'elle-même est un être; qu'elle ne consiste pas seulement dans l'acte de tenir pour vrai, avec des *conséquences* graves pour notre essence, — car ces conséquences ne pourraient évidemment nous être attribuées qu'au même titre que leurs causes, c'est-à-dire pas du tout, — mais qu'elle est déterminée par cette essence, ou, plus encore, qu'elle est une détermination de cette essence.

La croyance aux vérités du salut doit encore être autre chose qu'une opinion théorique, en raison de sa portée pratique. Car, si même on possédait ce qui en constitue le degré le plus élevé, à savoir l'omniscience, on serait encore exposé, en principe, à la possibilité du change-

ment d'opinion, comme c'est le cas pour nos connaissances les plus sûres. L'essence du connaître, c'est le changement, entendu même au sens de la négation de l'antérieur par le postérieur. Cela est impliqué dans le caractère d'objectivité, que la connaissance achète à ce prix : ce caractère est l'expression du fait qu'il passe à la surface du moi propre sans le toucher directement. Les contenus de la connaissance n'intéressent rien en nous profondément, ils peuvent être tels ou tels, cela n'altère en rien notre moi propre; ce ne sont que le reflet du monde qui est placé en face de nous, du monde que nous ne sommes pas. C'est pourquoi nous consentons avec plaisir à ses changements. Mais, en ce qui concerne l'intérêt de notre salut, nous ne pouvons y trouver de plaisir à ces changements. Nous avons besoin, à cette fin, d'un point fixe, qui réponde à la durée de notre sentiment du moi, puisque c'est précisément ce moi qu'il faut défendre et sauver. Il faut donc que cet intérêt ait une base qui, au delà de tout ce qui est théorique, — pour assuré que ce soit, — ne soit pas autre chose que la *croissance en un homme*, croissance qui, indubitablement, contient un élément religieux de première importance. Cette croissance elle-même ne signifie cependant pas que nous croyons à l'existence de cet homme; elle ne signifie même pas que nous croyons à l'existence en lui de certaines propriétés concrètes; elle consiste dans le fait d'une attitude interne qui nous est propre, et qui manifeste

notre côté de notre relation à lui. Et elle manifeste ce caractère exactement comme fait la croyance religieuse : la croyance en un homme peut nous attacher à lui plus étroitement que tout ce que nous savons de lui démonstrativement, peut triompher de toutes les preuves théoriques de ses erreurs, ou plus exactement s'émouvoir aussi peu de ces preuves que d'événements se passant dans un pays lointain, qui parle une langue étrangère.

LA PHILOSOPHIE DE LA PAIX

DE LA MÉTHODE DANS LA PHILOSOPHIE DE LA PAIX

Par TH. RUYSEN,

Professeur au lycée de Bordeaux, directeur de « *la Paix par le Droit* ».

Que la guerre soit un mal, c'est ce qui ne fait de doute pour personne, et nous ne nous attarderons pas à la démonstration de ce truisme. Mais ce mal n'est-il pas la condition d'un plus grand bien, ou tout au moins le remède d'un mal pire? N'est-il pas à ce titre inévitable, indispensable à la vie des nations, comme la douleur est, au dire de certains physiologistes, indispensable à la vie des organismes? N'est-elle pas, comme la douleur encore, rémunératrice d'énergie physique et de valeur morale? Sur ces problèmes l'accord est loin d'être fait, et la matière en est si vaste que nous n'avons pas, dans les limites de ce rapport, la prétention d'apporter une solution qui lève toutes les difficultés. Nous voudrions simplement indiquer la *méthode* qui nous paraît la plus

propre à mettre l'accord sur ce point, non pas, hélas ! entre les hommes d'État, les hommes de guerre ou les publicistes, mais simplement entre les moralistes.

Nous ne dirons rien ici de ce qu'on pourrait appeler la méthode théologique. Car si un Joseph de Maistre a cru apercevoir dans la guerre, comme dans la Révolution, l'œuvre vengeresse d'une main divine, nous avouons ne rien savoir de cette finalité secrète qui transforme les volontés des acteurs de l'histoire en outils inconscients d'une autre volonté, et il y aurait fort à redire sur une conception aussi scandaleuse de la Providence.

Nous n'insisterons pas davantage sur la méthode d'appel au sentiment, qu'il est d'ailleurs opportun d'employer dans une conférence populaire ou dans une classe d'école primaire. On ne saurait sans doute trop se lasser de faire entendre à un auditoire que l'âge ou la culture laisse encore accessible aux émotions violentes, tant de pages éloquentes, récits de batailles, scènes d'ambulances, tableaux de pillage et d'incendie, où un Vigny, un Hugo, un Tolstoï ou un Veretschaguine ont écrit leur pitié ou leur effroi. Le malheur est que ce genre d'argumentation ne peut créer qu'une disposition superficielle et passagère. Un frisson d'horreur ne suffit pas à établir une conviction, car il rencontre au fond des consciences un tréfond de dispositions contradictoires naturelles ou artificielles. « All healthy men like fighting, and the sense of danger », dit Ruskin, et le fait est que, chez les enfants

surtout — quel enfant n'a joué au soldat ? — les tableaux violents excitent moins d'épouvante que de respect admiratif pour les acteurs et d'envie pour les témoins. En outre, l'éducation a déposé chez la plupart de nos contemporains la superstition du courage militaire. Les cours d'histoire qui se professent dans nos écoles primaires et secondaires n'exaltent guère d'autre forme d'héroïsme ; Jeanne d'Arc, Turenne, d'Assas, Barat, sont, par un privilège aussi injuste qu'explicable, les types nationaux à peu près exclusifs de la valeur et du patriotisme. A ces prédispositions sentimentales, il convient sans doute d'opposer d'autres sentiments plus équitables et plus réfléchis. Mais il est plus facile d'énoncer ce vœu que de réaliser, par cette méthode, l'éducation pacifique des esprits. La dynamique des sentiments nous échappe encore presque tout entière, et c'est encore par la réforme des notions qu'il sera le plus aisé de réagir profondément sur les sensibilités.

Faut-il attacher plus d'importance à l'argument utilitaire ? A première vue il n'en est pas de plus fort. Puisque, en effet, la plupart des guerres sont engagées en vue d'un intérêt, — économique, politique, religieux, — n'est-il pas nécessaire et suffisant de démontrer qu'elles ont été le plus souvent une « mauvaise affaire » ? La liste serait longue des guerres qui ont mal fini pour l'agresseur et des victoires qui ont épuisé le vainqueur. Telles sont les victoires d'Alexandre et d'Annibal, de Philippe II et de

Napoléon même. Inversement certaines guerres malheureuses sont devenues, pour les vaincus, des sources inattendues de progrès. C'est ainsi que l'échec colossal des croisades a ouvert à la civilisation orientale les portes du monde chrétien. Les guerres d'Italie, désastreuses pour nos armées, ont hâté en France l'éclosion de la Renaissance; la guerre de Trente Ans a donné à l'Europe la paix religieuse; Valmy et Jemmapes ont ouvert l'Allemagne à la Révolution. Mais s'il nous est aisé, grâce à la perspective des années, d'estimer le bilan des guerres passées, ce bilan est précisément ce que les témoins, et à plus forte raison les instigateurs des guerres, sont le moins en état d'évaluer. Les exemples que nous venons de citer viennent justement à l'appui de cette vérité que les conséquences, heureuses ou fâcheuses, des guerres sont presque toujours beaucoup en deçà ou au delà de l'attente de leurs auteurs responsables. Au reste, « intérêt, grandeur, prospérité, richesse » d'un peuple, ne sont-ce pas là des mots dont se paient les historiens? Il n'en est pas un, je pense, qui conteste que de Sadowa et du traité de Francfort datent la « prospérité » et la « grandeur » de l'Allemagne contemporaine. Et sans doute les statisticiens nous diront à quelques millions près l'emploi des 5 milliards; ils traceront la courbe ascendante du commerce extérieur de l'Allemagne. Mais mettront-ils en regard le déchet matériel et moral, les milliards gaspillés en forteresses et en cuirassés, la politique brutale des

trente dernières années, le déclin du libéralisme? Et surtout nous diront-ils jamais en quoi le progrès du commerce et de l'industrie est précisément et exclusivement dû aux victoires de 1866 et de 1870, bien plutôt qu'au génie laborieux et patient des ingénieurs et des négociants qui, sans coup férir, ont envahi les marchés roumains, turcs ou argentins? D'où l'on peut conclure que des « bienfaits » de la guerre il est à peu près impossible de dresser le compte exact après coup, et chimérique de prévoir les conséquences avant la première bataille. Dans ces grands bouleversements, il y a toujours à perdre, mais aussi à gagner, même pour les vaincus. L'inutilité d'une guerre reste donc pour les nations comme pour les individus un point d'interrogation. C'est, comme un coup de Bourse, comme une ascension périlleuse, un risque à courir; or il est quelquefois avantageux et toujours tentant de courir un risque ¹.

Ces arguments écartés, toutes les discussions sur la guerre peuvent se ramener à l'examen de deux problèmes : problème de *fait* et problème de *droit*. Le premier point de vue a été surtout adopté par les évolutionnistes; le second relève de la morale et c'est le kantisme

1. On pourrait en dire autant de l'argument, si frappant d'ailleurs, tiré de l'énormité scandaleuse des dépenses improductives nécessaires à la paix armée. Nombre d'économistes voient dans les grands armements une source de salaires qu'il serait difficile de remplacer avant de longues années de crise, et un stimulant de la production industrielle (progrès de la métallurgie : nous devons la bicyclette à l'invention des aciers résistants et légers nécessaires aux grands cuirassés). L'argument d'utilité n'est donc à tout prendre qu'une approximation.

qui en a donné la formule la plus satisfaisante.

L'évolutionnisme conduit le philosophe à se demander si, *en fait*, la marche naturelle des sociétés humaines les amène de l'état dispersé, condition de tous les conflits guerriers, à l'état organique qui supprime les compétitions, en absorbant les groupements de faible étendue dans une unité supérieure. L'humanité, dit Spencer, passe nécessairement du militarisme à l'industrialisme, qui est pacifique par définition, de la concurrence destructive entre groupes extérieurs les uns aux autres à la concurrence féconde entre agents producteurs au sein d'une même humanité. L'extrême différenciation, qui mettra en valeur les facultés individuelles, aura pour réciproque l'extrême intégration, qui ne laissera plus subsister face à face d'éléments sociaux, hostiles et impénétrables. Les facteurs anti-sociaux s'accommoderont au milieu ou s'élimineront d'eux-mêmes, et la criminalité internationale disparaîtra en vertu des mêmes lois que la criminalité individuelle.

Pour trouver la confirmation de cette théorie fondée sur l'expérience, il suffit, semble-t-il, de jeter les yeux autour de soi.

Faits sociaux d'abord. N'est-il pas évident que la civilisation différencie les individus en développant à l'extrême chez chacun d'eux des virtualités qui restaient endormies chez l'homme primitif? Dans une horde sauvage les ressemblances entre individus éclipsent presque totalement

les différences, tandis que deux Français du ^{xx}^e siècle peuvent être séparés par les croyances, les opinions, le degré de culture, la profession, pour ne rien dire des préjugés de mode. En revanche, la civilisation identifie les groupes. Les deux Français dont nous parlons ont oublié les querelles qui divisaient leurs ancêtres bretons ou normands, lorrains ou bourguignons; et ce nivellement des particularités provinciales s'accroît d'autant plus que l'individu appartient à des classes plus cultivées. Dépassons les frontières. D'un bout à l'autre de l'Europe, nous rencontrons, dans une bourgeoisie de plus en plus nombreuse, mêmes mœurs, mêmes modes, mêmes formes d'art. Une catégorie d'individus plus restreinte, mais sans cesse plus prépondérante, élabore une science absolument internationale. La religion et la philosophie peuvent diviser des compatriotes, de proches parents même, et les mettre moralement d'accord avec des étrangers. Le Dieu des philosophes et des chrétiens est réellement hors de l'espace. « Son royaume n'est pas de ce monde » ; il a cessé d'armer le bras séculier. Il n'est pas jusqu'à la législation qui ne tende à dépasser les frontières politiques. Non seulement la loi unifie partout les codes provinciaux, les coutumes locales, mais le droit civil, pour ne rien dire du régime politique, de tous les pays, tend visiblement à l'unité. Le fait est plus frappant encore en matière de législation commerciale et ouvrière; une véritable émulation semble pousser tous les États d'Europe

et d'Amérique à régler dans un même sens les rapports du travail et du capital. En d'autres termes, les nations modernes, sans entente préalable et sans contrainte extérieure, par le seul effet d'une ambiance commune créée par la civilisation, tendent à s'assimiler à un type uniforme; elles évoluent vers l'unité, vers la paix.

Plus topiques encore, les faits économiques fortifient cette tendance et assurent mécaniquement au mouvement une direction invariable. Le vers de Vigny :

Le monde est rétréci par notre expérience,

exprimait déjà il y a cinquante ans cette vérité, devenue banale, que l'outillage moderne rapproche les individus. Il accélère la circulation des personnes, et par là il faut entendre bien moins les voyages d'agrément que les énormes déplacements d'émigrants ou de travailleurs qui, chaque année, par centaines de milliers d'hommes, abandonnent leur patrie sans espoir de retour. Au moyen âge, il était presque impossible à un ouvrier de trouver du travail hors du lieu où il était né. Aujourd'hui des Italiens creusent les tranchées du Transsibérien, et des montagnards basques s'engagent dans les fermes de la République Argentine. Ainsi s'accroît le nombre des hommes dont la patrie ne suffit ni à leurs plaisirs ni à leurs besoins. Au reste, ceux qui demeurent ne se passent guère plus du travail des autres nations. L'Angleterre, en 1850, produisait à peu près tout son blé. Elle importe

aujourd'hui 84 p. 100 de celui qu'elle consomme; son bétail ne lui suffit que pour les $\frac{2}{3}$. Au total, elle n'arriverait à se nourrir elle-même que pendant 91 jours par an. A la France seule, elle achète chaque année un milliard de marchandises et ne lui en vend que pour 500 millions. En revanche, la France reçoit d'Angleterre plus de la moitié de son charbon, une partie de sa fonte et de ses objets métallurgiques. Cet exemple est peut-être le plus frappant, mais non le seul, de l'interdépendance croissante qui rend les nations solidaires, au point que la disparition ou simplement le blocus de l'une d'elles serait pour beaucoup d'autres une calamité sans pareille¹.

Pour matériels qu'ils sont, ces faits n'en ont pas moins un retentissement profond sur la vie morale des hommes civilisés; car avec les richesses, plus vite même, grâce à l'électricité, les idées circulent. Notre horizon moral s'est depuis un demi-siècle prodigieusement élargi. Le journal quotidien apporte presque gratuitement aux moins curieux des lecteurs une revue des événements accomplis la veille dans le monde entier. Combien notre sensibilité eût été moins secouée par les événements de l'Afrique du Sud ou de l'Extrême-Orient, si les paquebots nous en avaient apporté l'écho avec six semaines de retard. Nous avons dit déjà que la science et l'art ne connaissent point

1. Voir pour plus de détails le livre récent de M. J. Novicow, *la Fédération de l'Europe*, in-12, Paris, 1900, auquel nous empruntons bon nombre de faits économiques.

de frontières. Ajoutons maintenant que le nombre croît des hommes auxquels la pensée et l'effort créateur d'un certain nombre d'étrangers sont devenus un aliment indispensable.

Comment cette solidarité morale d'hommes de langues et de nationalités différentes serait-elle restée sans influence sur le sentiment national lui-même? Aussi bien ne serait-il pas étrange qu'un sentiment qui a toujours évolué — religieux d'abord, civique plus tard; ethnique ici, politique ailleurs; fédératif par endroit, d'autres fois centralisateur — dût précisément se fixer et se cristalliser dans la forme qu'il revêt aujourd'hui dans un nombre plus ou moins restreint de consciences? Les républiques italiennes se sont haïes au moyen âge plus que la France et l'Angleterre au xiv^e siècle; l'Allemagne ne s'est éveillée qu'en 1815 au sentiment de son unité morale. Dès aujourd'hui le patriotisme national, si vivace pourtant dans les principaux pays d'Europe, s'associe à un sentiment plus compréhensif. Depuis peu d'années, on a vu, en présence des grands drames qui ont ensanglanté certains points du monde, se constituer une « opinion du monde civilisé », avec laquelle les hommes d'État auront bientôt à compter. Sans doute l'idée est encore très chimérique d'une fusion de toutes les races en une vaste organisation politique. Mais l'idée de patrie apparaît de moins en moins comme un concept qui se suffit à lui-même. C'est en fonction de l'idée

d'humanité qu'elle prend un sens et une valeur, puisqu'une nation ne peut plus prétendre à l'existence individuelle qu'en acceptant de respecter un minimum de conventions admises par l'humanité tout entière et qui sont la garantie de sa propre indépendance. De plus en plus se réalisera donc la belle parole de Fichte : « Par la patrie, pour l'humanité ».

Mais il y a plus encore; c'est la politique même qui semble venir à l'appui de la thèse évolutionniste. Celle du dernier demi-siècle, tout au moins, n'indique-t-elle pas que les nations civilisées passent graduellement de l'anarchie à l'état organique? Sans doute, ces vastes groupements en sont restés théoriquement à l'état anémique, en ce sens qu'il n'existe pas de lois internationales impératives, et qu'une nation peut encore à son gré, sans aviser personne, grossir ses armements, déclarer la guerre, conquérir les derniers territoires disponibles, décimer et annexer les vaincus. Sans doute encore la raison du plus fort reste, comme entre espèces animales, l'*ultima ratio* des conflits internationaux. Cependant l'idée commune à tous les grands jurisconsultes de façonner la société internationale sur le modèle des sociétés nationales, en une *consociatio juris*, se réalise sous nos yeux. Il existe, ou plutôt il se constitue, par-dessus le simple « droit des gens », fondé sur un sentiment problématique d'équité naturelle, un véritable « droit international ». Celui-ci repose d'abord sur les

traités bilatéraux; en second lieu — fait significatif — sur les « conventions » qu'on peut appeler « universelles », puisqu'elles obligent la plupart des nations civilisées et restent ouvertes à de nouvelles signatures. Il n'existe actuellement pas moins de huit services internationaux subventionnés par tous les États signataires et fondés sur des conventions qui constituent une véritable législation internationale pourvue d'un code, d'une procédure et de sanctions ¹.

On pourrait y joindre les conventions relatives à la conduite de la guerre, au traitement des blessés, aux droits des neutres; les « conférences » universelles ou partielles dans lesquelles certains états civilisés cherchent à établir une entente pour la garantie d'intérêts communs : conférences sanitaires, économiques (question des sucres), politiques même (conférence de Rome contre les menées anarchistes). Citons encore les « délégations » par lesquelles certains États se font représenter aux principaux congrès d'initiative privée : congrès médicaux, antialcooliques, etc. N'est-il pas significatif que deux des congrès des Sociétés de la paix, ceux de Budapest (1896)

1. Ce sont :

A. — A Berne : 1° le Bureau de l'Union postale; 2° le Bureau des chemins de fer; 3° le Bureau des administrations télégraphiques; 4° le Bureau de la propriété industrielle, artistique et littéraire.

B. — A Bruxelles : 1° l'Office contre la traite et la vente des spiritueux et des armes aux indigènes; 2° le Bureau pour la publication des tarifs douaniers.

C. — A Potsdam : le Bureau de géodésie.

D. — A Paris : le Bureau des poids et mesures.

et de Paris (1900), ont été ouverts officiellement au nom de leur Gouvernement par un membre du ministère hongrois ou du ministère français?

Ces faits nous conduisent à dire un mot des essais récents expressément tentés par les Gouvernements en vue d'assurer la paix universelle. Les Amphictyonies de la Grèce antique, la *Pax Romana*, n'avaient pas exercé leur action au delà des confins du monde « barbare ». La « Paix de l'Église » n'arriva pas même à supprimer la guerre entre princes chrétiens. La Révolution inscrivit bien dans la constitution de 1791 : « La nation française renonce à entreprendre aucune guerre dans la vue de faire des conquêtes ». Mais elle dut faire la guerre pour se défendre, et le génie malfaisant de Bonaparte ne tarda pas à changer la défense en agression. La Sainte Alliance, en revanche, fut véritablement un essai d'organisation pacifique; mais les révolutions démocratiques de 1830 et 1848 disloquèrent ces coalitions de défense monarchique.

Dans les 30 dernières années l'accord s'est établi par trois fois entre puissances civilisées pour jouer à travers le monde un véritable rôle de police internationale; nous voulons parler du traité de Berlin, de l'émancipation de la Crète et de la répression de la révolte des Boxers. Mais il faut arriver jusqu'à 1898, jusqu'à la Conférence de la Haye, pour trouver une tentative à peu près universelle d'organisation pacifique. Pour la première fois des diplo-

mates, délégués officiellement par la quasi-totalité des États civilisés, se sont réunis, non pour dépecer des territoires, mais pour faire œuvre de législation. Ils ont non seulement complété la convention de Genève, mais institué dans le plus minutieux détail une « cour d'arbitrage facultatif ». Sans doute il est facile de tourner en ridicule une institution qui n'a rendu encore aucun service¹; mais on oublie qu'aucun conflit n'a surgi encore entre deux puissances signataires des conventions de la Haye². On ferait mieux, pour évaluer le chemin parcouru, de comparer l'accueil fait par les puissances au rescrit du comte Mouraview, avec le succès malheureux de la proposition analogue formulée par Napoléon III en 1869. Au reste, l'arbitrage se glisse de plus en plus dans la pratique internationale, aussi bien que dans les conflits entre le capital et le travail. On compte au XIX^e siècle plus de 150 arbitrages, dont les deux tiers appartiennent aux trente dernières années du siècle. Aucune des décisions arbitrales n'a été contestée par les parties. Pourquoi désespérer que l'institution permanente d'un tribunal facultatif d'arbitres rende à l'avenir plus fréquente et plus facile une procédure que les États civilisés s'habituèrent déjà à provoquer d'eux-mêmes?

1. Depuis que ces pages ont été écrites (1902) la Cour de la Haye a été appelée à résoudre deux conflits internationaux : États-Unis-Mexique d'une part; Vénézuéla-Angleterre-Allemagne d'autre part.

2. Les républiques Sud-Africaines avaient été exclues de la conférence; en Chine la guerre fut faite théoriquement pour l'empereur impuissant contre l'insurrection.

On pourrait multiplier les faits à l'infini s'il ne s'agissait ici moins de démontrer une thèse que de préciser une méthode. Il suffit que le résumé qui précède mette en un relief suffisant la fécondité incontestable de la méthode expérimentale mise à profit par l'évolutionnisme. Cette méthode aboutit nécessairement à un optimisme social. La courbe tracée par l'histoire ne peut-elle, en effet, se prolonger idéalement dans l'avenir, et l'étude du passé ne nous contraint-elle pas à affirmer que, si la paix n'est pas, elle se fait, qu'elle s'organise d'elle-même, que l'humanité se dégage de l'anarchie pour se constituer en société juridique ?

Pour notre part, nous le croyons, et nous pensons que la propagande pacifique ne saurait abuser des leçons si décisives de l'histoire et de l'économie politique. Et cependant, croyons-nous, l'accumulation ingénieuse des faits ne saurait à elle seule justifier cette foi et cette espérance. Le moindre défaut des inductions fondées sur l'histoire est de pouvoir se retourner contre leurs auteurs, et les théoriciens de la « guerre perpétuelle » ne se font pas faute, on le sait, de fonder sur cette science la démonstration de leur pessimisme social. N'ont-ils pas beau jeu de montrer que toutes les grandes époques de la civilisation sont nées dans les convulsions de la guerre ; — que les grands législateurs n'ont pu établir le droit que par la paix et la paix que par la force ; — que les règnes et les peuples pacifiques ont souvent fait piètre figure

dans l'histoire du progrès et que le moment est mal venu de nous proposer l'idéal d'une Chine immobile dans une paix séculaire et dans l'adoration inerte de son passé? D'où nous concluons simplement, — puisqu'il ne s'agit ici que de méthode, — que l'histoire se met docilement au service de toutes les thèses et qu'il est toujours trop commode aux théoriciens préoccupés de conclusions politiques de transformer ou d'éliminer les faits gênants et contradictoires.

Au reste le mot même d'*histoire* n'est-il pas une abstraction décevante? Quelles prédictions prétend-on tirer du passé, si l'on ne peut même définir au juste ce qu'est un « fait historique »? Où commence, où finit-il? Combien d'acteurs y ont joué un rôle méritant mention? Quelle part faire à la volonté des grands manieurs d'hommes et à la complicité à demi-passive des comparses? Comment comparer, pour en tirer des lois, des « tranches » d'histoire qui échappent à toute expérimentation et par suite ne peuvent se superposer rigoureusement à la manière des phénomènes physiques? Par exemple, de ce que les guerres religieuses ont disparu, est-on en droit de conclure que les guerres d'idées ont pris fin ou que les guerres économiques disparaîtront un jour? Les grands armements écrasent certaines nations modernes : mais comment calculer la limite de résistance des autres nations, si l'on tient compte de facteurs qu'aucune arithmétique ne peut évaluer, patriotisme,

sobriété, esprit d'initiative et de découverte, etc.? Au reste l'argument que tirent si volontiers les pacifiques des charges de la paix armée et du coût probable d'une grande guerre européenne, est une lame à deux tranchants, car ces charges mêmes peuvent devenir, selon les idées dominantes du moment, cause de guerre ou garantie de paix. Résignons-nous, disent les uns, à la paix armée qui nous appauvrit, si elle nous garantit de la guerre qui nous ruinerait. — Hâtons-nous, répliquent les autres, de provoquer une crise libératrice; mieux vaut le risque d'une guerre qui peut être heureuse que la certitude de l'épuisement graduel et l'énervement stérile de l'attente.

Mais voici une critique plus directe. Comment, en bonne méthode, l'évolutionniste peut-il espérer que la concurrence vitale s'éliminera d'elle-même au terme d'un développement dont elle a été le facteur essentiel? A quoi Spencer répond sans doute que les éléments perturbateurs seuls seront supprimés par l'action du nouveau milieu social et que la concurrence se déploiera en paix sous forme de libre émulation industrielle, commerciale, scientifique. Mais cette forme de la concurrence n'est encore guère rassurante. Qui peut garantir que l'inégale répartition des richesses ne demeurera pas, dans un avenir indéfini, l'occasion de luttes violentes entre les pays de surproduction et les peuples pauvres, arriérés ou vieilliss? Un mineur du sud de la France n'arrive à extraire que

170 tonnes de houille par an, tandis que le mineur d'Écosse extrait plus du double dans le même temps; or, malgré cette disproportion, le mineur américain arrive à disputer notre marché au mineur écossais. Est-il évitable que la tentation vienne au premier de fermer au second les portes de son pays, et au troisième, celle de les forcer.

Certaines écoles socialistes, il est vrai, tirent parti de ces difficultés pour conclure que la question de la paix universelle se résoudra le même jour que la question sociale, — jour lointain où une commission de représentants de l'humanité tout entière réglera d'autorité la production et la répartition des richesses du globe. Les théoriciens de ces écoles n'ont pas de peine à montrer que, sous nos yeux, certains phénomènes économiques, tels que les grands *trusts* d'Amérique, semblent s'acheminer tout droit vers cette solution. Mais ces transformations qui sont encore des formes de la concurrence, conduiront-elles à la paix? Elles détruisent, sans doute, la concurrence entre les entreprises moins étendues, mais c'est en les tuant. Et qui nous garantit que les démocraties de l'avenir, si elles se substituent d'emblée aux organisateurs de ces syndicats fantastiques, se montreront humaines envers les races plus faibles ou moins favorisées par le sol et le climat? Comment, de la richesse et de la puissance, source habituelle de la violence et de la corruption, découleront jamais la paix et la justice, si ceux qui les

détiennent ne sont pas plus que de nos jours des pacifiques et des justes?

Aussi ce doute radical sur l'avenir de l'évolution pacifique ne peut-il être levé, croyons-nous, que par une conception philosophique du devoir et du droit; et cette conception ne saurait être purement empirique. S'il est vrai que dans la trame des faits nécessaires peuvent s'insérer quelques interventions prévues par la raison humaine, le problème : « Que deviendrons-nous? » est subordonné à celui-ci : « Que voulons-nous faire? ». Ce n'est pas le lieu de refaire ici l'examen du problème de la liberté. Mais, que la liberté soit un pouvoir de commencement absolu, ou simplement la détermination intérieure des actes individuels par des motifs réfléchis, elle ne s'en oppose pas moins à la causalité naturelle, inconsciente, extérieure et mécanique. C'est seulement la mesure où les événements humains sont régis non seulement par des influences cosmiques, mais par des passions, des idées et des volitions individuelles, qu'ils constituent, suivant l'expression de Michelet, « l'histoire progressive de la liberté ». Car dans la passion même tressaille une spontanéité étrangère à l'ordre mécanique, source de contingence et de création.

Kant avait admirablement discerné ce caractère fondamentalement spéculatif et volontaire de la croyance à la paix universelle. Non pas qu'il ne crût à une sorte de complicité de la nature avec les fins morales de l'huma-

nité. Il a même devancé ses contemporains dans l'affirmation formelle de la croyance au progrès. A travers les luttes confuses des individus et des races, il aperçoit un « dessein de la nature » qui tend à réaliser un ordre meilleur¹. Les discordes mêmes de l'état de nature lui apparaissent comme le stimulant indispensable qui a poussé l'homme hors de la barbarie et lui a fait chercher la liberté par le droit. Mais il a toujours maintenu le caractère purement intelligible de l'idéal pacifique. La « paix perpétuelle » est, pour lui, une *idée* au sens rigoureusement critique du terme, c'est-à-dire un concept forgé *a priori* et dont la valeur reste indépendante de toute adéquation expérimentale. Il a pu dire en ce sens que cette idée est irréalisable (*unausführbar*), qu'elle est seulement un « principe régulateur »², une maxime d'action : « La raison moralement pratique nous adresse ce veto sans appel : il ne doit point y avoir de guerre³ ».

En somme, l'esprit doit condamner la guerre, non pas parce qu'elle est barbare, coûteuse et souvent inutile, mais simplement parce qu'elle est le scandale de la raison. La guerre est absurde, parce qu'elle est une abdication de l'esprit même en face de la force, un consentement à fonder un droit sur un fait dont la détermination échappe à toute prévision rationnelle, à toute esti-

1. *Idée d'une hist. universelle de la nature*, 1^{re} éd., Hartenstein, t. IV, p. 294.

2. *Doct. du droit*, trad. Barni, p. 228 (1^{re} éd., Hartenstein, t. V, p. 188).

3. *Ibid.*, p. 234 (193).

mation morale; elle est absurde parce qu'elle n'établit aucun rapport de raison entre l'effort et le succès. Que penserait-on d'un homme qui tirerait à pile ou face pour résoudre un cas de conscience ou choisir une carrière? A quoi l'on objectera sans doute que l'existence des sociétés ne saurait se réduire à des termes purement rationnels et que la concurrence vitale est au nombre de ces facteurs à la fois naturels et mystérieux qui favorisent l'éclosion laborieuse de l'état juridique entre individus et entre nations. Il n'est que trop vrai. Mais la question est de savoir si le devoir est de subir ou de transformer graduellement l'« ordre » de la nature, dans la mesure où il peut recevoir l'empreinte de notre libre effort. C'est dans l'émancipation de la loi de nature, par les victoires de la liberté sur le mécanisme, du conscient sur l'inconscient, que la raison aperçoit la méthode de son véritable développement. Car il n'y a pas, à proprement parler, de « droit naturel »; il n'y a de droits que ceux qui sont intelligibles, discutés et consentis; et la guerre, justement parce qu'elle est « naturelle », parce qu'elle supprime le consentement et la discussion, ne peut fonder aucun droit. Seules, des personnes morales, — qu'elles soient d'ailleurs des individus ou des collectivités, — sont autorisées à signer des contrats et à fonder des sociétés. Voilà pourquoi ce que Kant appelait « la constitution d'une société civile administrant le droit universellement », est la fin suprême que doivent se pro-

poser toutes les volontés bonnes. Il se peut que l'évolution historique se prête complaisamment à l'élaboration de l'idéal pacifique. Mais la pire des utopies serait de croire qu'elle pousse la complaisance jusqu'à se passer de notre effort. Tout grand progrès est à la fois effet de causes mécaniques et œuvre d'invention et de liberté. L'histoire, si elle est incomplète quand on n'y voit que des actes voulus, devient inintelligible dès qu'on les supprime. La paix est donc à la fois une conclusion nécessaire du passé et un idéal qu'on doit faire descendre degré par degré sur la terre. Telle est la vérité dont il faut, croyons-nous, nous convaincre nous-mêmes et convaincre autrui. Croire au progrès est bien ; mais, — puisqu'il n'est question ici que de méthode, — la moins efficace serait d'espérer le meilleur sans vouloir le bien.

LA PHILOSOPHIE DE LA PAIX

L'ARBITRAGE UNIVERSEL

Par M. GASTON MOCH,

Ancien capitaine d'artillerie,
Membre du Bureau international de la Paix.

Il est inutile de s'attarder à démontrer aux membres d'un Congrès de Philosophie l'immoralité de la politique de violence et de rapines et le devoir impérieux qui incombe à chacun de nous, de travailler à l'instauration d'une morale publique fondée sur les mêmes principes que la morale individuelle.

Bien moins encore convient-il d'exposer, devant une telle assemblée, les déplorables conséquences de la politique dite de la « paix armée », inaugurée à la suite du démembrement du Danemark; de cette politique néfaste qui paralyse le développement du Continent européen et qui, loin de se montrer capable de maintenir la paix, a déterminé plusieurs grandes guerres, et fait encore peser sur l'Europe la terreur continuelle d'une conflagration dévastatrice.

Il convient cependant de noter que si, au début, les grandes nations furent seules à se livrer au jeu funeste de la course aux armements, cela dura peu. La caractéristique de l'époque actuelle, ce qui montre bien que l'Europe se trouve dans un état de tension intolérable, c'est que les plus petites Puissances furent bientôt obligées de se mettre à l'unisson des grandes : même les États neutralisés durent chercher, dans la préparation d'un recours éventuel à la force, la sécurité que ne leur assurait plus le respect des traités. Si bien que l'époque de paix armée où nous vivons peut se définir : *la période de l'armement des petites Puissances neutres*.

Or, avant qu'il en fût ainsi, avant même que les grands États militaires eussent été pris de cette véritable folie, un concert général de plaintes s'élevait déjà contre l'importance des armements de l'Europe. Trente-cinq ans avant le message mémorable par lequel Nicolas II a montré aux yeux les plus prévenus que l'ère nouvelle préparée par les « utopistes » pacifiques n'est pas une utopie, Napoléon III s'élevait, dans son discours du trône du 5 novembre 1863, contre « les préjugés, les rancunes, la rivalité jalouse » des grandes Puissances ; et il reconnaissait que ce sont précisément les « armements exagérés » qui entretiennent les « mutuelles défiances » et qui « épuisent les ressources les plus précieuses ». Le Congrès auquel il voulait convoquer les Puissances était prématuré, car les idées n'avaient point progressé comme

elles l'ont fait depuis sous la pression des événements ; et surtout, l'empereur avait maladroitement mêlé à ses préoccupations humanitaires des considérations politiques qui devaient provoquer d'irréductibles méfiances. Mais le fait est là : dès 1863, c'est-à-dire à une époque à laquelle nous nous estimerions heureux de revenir au point de vue des charges militaires, ces charges étaient déjà telles, qu'on pût officiellement les proclamer excessives. Et c'est donc à un état militaire bien plus réduit encore, que le souci de la civilisation nous commande de ramener l'Europe.

Au reste, l'un n'est pas plus difficile que l'autre. Des préjugés, que leurs conséquences rendent criminels, nous empêchent seuls de nous diriger dans la voie du salut. Qu'on les attaque assez énergiquement pour qu'il soit possible de revenir aux armements de 1863, et c'est d'une poussée irrésistible que l'Europe secouera, non seulement la surcharge qu'elle s'est imposée depuis lors, mais tout le fardeau de son appareil guerrier.

Où donc est le salut ?

A cette question, je ne puis répondre que par le mot de Tolstoï : « Le salut est en vous ».

Quelles sont en effet les issues possibles de cette crise des armements à outrance ?

Il y en a deux : la guerre ou le désarmement.

La guerre, — qui, bien entendu, ne pourrait être loca-

lisée, mais s'étendrait instantanément sur l'Europe entière, — serait une lutte à mort, jusqu'à l'épuisement complet des deux partis en présence : le vainqueur, ruiné lui-même, ne trouverait plus à asseoir sa domination que sur des ruines. Et lors même qu'un conquérant heureux aurait obtenu ce résultat si peu enviable, il n'aurait pas atteint le but. Il n'aurait pas résolu les questions pendantes, il les aurait seulement déplacées, remplacées par d'autres. Loin de détruire les ferments de méfiance et de haine qui ont créé la situation actuelle, il leur en aurait ajouté de nouveaux. Et finalement, au lendemain de la crise sanglante, les premières épargnes que ferait l'Europe après avoir pansé tant bien que mal ses blessures, seraient de nouveau consacrées à restaurer ces armements qu'on prétendait abolir.

Ainsi, d'une part, le désarmement s'impose à bref délai; et, de l'autre, la guerre est impuissante à le provoquer. Bien mieux, elle est le plus sûr moyen de le retarder. Comment pourra-t-il donc se produire?

La première solution à laquelle s'arrêtent les esprits qui viennent à l'idée pacifique, — que ces esprits se nomment Napoléon III, Nicolas II ou Durand, — est celle d'un concert des Puissances, qui désarmeraient d'un commun accord, sur une base déterminée en commun.

Cela est simplement impraticable.

Il faut se rendre compte, en effet, qu'en tous pays les armements sont considérés, non comme une chose bonne

en soi, mais comme un mal nécessaire, imposé à chaque Puissance par les noires intentions qu'elle prête à ses voisines. Demander aux Puissances de se concerter pour désarmer, c'est donc leur demander de concilier deux idées contradictoires, puisqu'un semblable concert implique l'absence de toute suspicion, et que leurs armements ne proviennent que de l'existence d'une suspicion générale. On peut même dire que c'est leur demander une chose absurde en soi; car, aussi longtemps qu'on suspecte et qu'on redoute ses voisins, on se doit à soi-même de se maintenir en état de repousser l'agression que l'on craint de leur part; en sorte que le premier devoir d'un gouvernement, responsable de l'existence de la nation, est alors de lui assurer la plus grande force militaire qu'elle ait le moyen d'atteindre. — Enfin, la réalisation d'un semblable concert est matériellement impossible; car le problème se pose différemment d'une nation à l'autre; la configuration du sol, la densité de la population, sa richesse, l'importance de l'empire colonial créent à chaque Puissance des conditions de défense toutes particulières, d'où résulte l'impossibilité de trouver une commune mesure à laquelle on puisse réduire la force défensive qu'on lui permettrait de conserver. Je ne puis, sur tous ces points, que renvoyer à des études antérieures où je les ai développés comme il n'est pas possible de le faire ici ¹.

1. Voir notamment, dans mon volume *L'ère sans violence*, les deux études

Ce n'est donc point par un accord des Puissances que se fera le désarmement; c'est spontanément et progressivement. Spontanément, car c'est là le seul moyen d'éviter les froissements d'amour-propre et les marchandages dangereux, puisque c'est en toute indépendance, dans la plénitude de sa souveraineté, que chaque Puissance réduira, dans la proportion qui lui conviendra, son état militaire. Progressivement, car la Puissance qui comprendra la première qu'elle n'a rien à craindre puisque personne ne peut plus songer à provoquer l'embrasement de l'Europe, et que d'autre part le désarmement, commandé par ses intérêts primordiaux, lui vaudra une gloire incomparable, — cette Puissance commencera par opérer une faible réduction, à titre d'indication, comme fit la France au début de 1870; une autre l'imitera, puis une autre, puis elles pousseront un peu plus loin (toujours sans convention, de par leur seule volonté); et enfin, pièce à pièce, le harnais se trouvera déposé.

Peu importe d'ailleurs la méthode pratique que suivra chaque Puissance; l'une commencera par raser des places fortes, une autre réduira ses troupes de couverture, une autre diminuera ses effectifs permanents, une autre encore préparera par les transitions nécessaires l'institution des milices nationales; bref, chacune

intitulées *Comment se fera le désarmement* et *Le message du tsar et la politique internationale républicaine*. Les débats et l'issue de la Conférence de la Haye en ont clairement confirmé les conclusions.

prendra conseil exclusivement de sa situation particulière. Cette indépendance dans l'action est, je le répète, une condition indispensable de la réussite du désarmement. Ce qui est certain, c'est que, l'opération une fois entreprise, on s'étonnera de voir combien elle est aisée à mener à bonne fin.

Le tout, évidemment, est de l'entamer. Et il importe donc de rechercher, pour conclure, quelle est la condition nécessaire de cette libération de l'Europe.

Cette condition ressort de ce qui a été dit plus haut au sujet de la possibilité de s'entendre en vue d'un désarmement. Puisque les armements ont pour cause la suspicion réciproque où se tiennent les nations européennes, ils dureront autant que cette suspicion. Que la confiance renaisse, et les peuples seront trop heureux de déposer les armes; la volonté d'en finir avec ces charges intolérables naîtra en eux et se développera jusqu'à la passion, et cette volonté, ils l'imposeront au besoin à leurs gouvernements. Ainsi, le désarmement ne saurait être un moyen d'apaisement des haines nationales : il ne peut être que le résultat de cet apaisement. Il sera déterminé fatalement par le développement de la confiance internationale. Il est, à proprement parler, une question morale.

Comment donc pourra-t-on créer cette confiance,

comment déterminer l'évolution morale au bout de laquelle est le désarmement?

Il y a pour cela deux moyens, qui doivent être employés concurremment.

L'un consiste à faire comprendre qu'une guerre européenne n'est plus possible. Cela, d'abord, parce que les peuples sont tous avides de paix et de travail, et que les crises belliqueuses dans lesquelles nous les voyons retomber parfois ne sont que des retours d'atavisme, artificiellement fomentés par quelques dilettantes ou professionnels d'un patriotisme de mauvais aloi, qu'il est aisé de démasquer comme les ennemis, inconscients ou non, de la civilisation; qu'on facilite, par les voyages, par la correspondance, par les écrits, la pénétration réciproque des peuples, et chaque homme reconnaîtra bien vite que celui qu'il suspectait par pure ignorance n'est pour lui qu'un frère de douleurs, de travail et d'aspirations. — Et aussi, une guerre européenne n'est plus possible, parce que la somme des maux qu'elle causerait serait infinie par rapport aux résultats imaginables, et qu'on peut légitimement espérer aujourd'hui qu'il n'est pas un gouvernement ou une nation qui veuille assumer une telle responsabilité. Il est aisé de démontrer actuellement qu'une guerre, si victorieuse qu'on la suppose, serait, pour le vainqueur même, l'opération la plus désastreuse. Répandre le plus possible cette notion positive, s'adresser ainsi aux intérêts matériels et à la froide

raison plutôt qu'aux sentiments toujours mobiles, telle est actuellement une des tâches essentielles qui s'imposent aux Pacifiques — j'allais dire à tous les esprits cultivés.

Le deuxième moyen de créer la confiance internationale consiste à faire germer le bon grain qu'a semé la Conférence de La Haye.

Il est de mode, dans certains milieux, de dénigrer l'œuvre de cette assemblée; l'événement montrera que ce dédain est injustifié.

Trois objets étaient proposés à la Conférence. L'un, le désarmement *a priori*, était, je ne saurais trop le répéter, absurde en soi; il n'est pas étonnant qu'on n'ait pas abouti de ce côté. Le second, l'atténuation des horreurs de la guerre, n'était guère plus logique : on n'adoucit pas ce qui est criminel, on ne moralise pas ce qui est essentiellement immoral. Et il suffit de ne pas s'égarer dans le rêve pour reconnaître que la guerre, une fois déchaînée, n'a d'autre but que la victoire, et ne reconnaît, en fait, d'autre loi que la menace des représailles, c'est-à-dire la crainte du plus fort : on peut ne pas faire la guerre, mais, si on la fait, ce ne sera jamais avec des boulettes de mie de pain ! Quoi qu'il en soit, la Conférence a pris sur ce point des résolutions intéressantes et qui auraient éventuellement leur utilité, à supposer qu'au milieu du déchaînement de barbarie que la guerre est par définition, on ne les viole pas.

Reste la question de l'arbitrage international. Ici, on peut affirmer sans crainte que l'œuvre accomplie par la Conférence de La Haye, si rudimentaire qu'elle ait été nécessairement, marque pour le monde civilisé le début d'une ère nouvelle.

Les étapes que doit parcourir la pacification de l'Europe, étant donnée l'impossibilité démontrée d'accomplir cette pacification par l'unification, c'est-à-dire par la conquête, sont : la pratique de plus en plus courante des *arbitrages internationaux spéciaux*, c'est-à-dire limités chacun à un différend déterminé, — la conclusion de *traités d'arbitrage permanent*, — la constitution d'une *Cour permanente d'arbitrage*, — enfin l'*engagement*, pris par tous les États, *de recourir en toute circonstance à cette Cour*.

Or, la première de ces étapes est franchie victorieusement : 192 sentences arbitrales ont été rendues en ce siècle — chaque année voit augmenter le nombre des recours à cette juridiction — et il est sans exemple qu'une sentence rendue n'ait pas été exécutée, même dans des cas aussi graves que ceux de l'Alabama, des Carolines, ou des pêcheries de Behring, ce qui ruine l'objection de ceux qui croient à la nécessité d'une sanction de l'arbitrage par la force¹.

1. Voici, d'après le Bureau international de la Paix, de Berne, la progression de l'arbitrage en ce siècle. De 1800 à 1819, il y eut 11 arbitrages (la plupart, pour interpréter divers articles des traités de Gand, de Paris et de Vienne). Puis, dans chacune des huit périodes de dix ans qui se sont écoulées

La deuxième étape était entamée, par l'introduction de la clause arbitrale dans un grand nombre de traités, par la mise à l'étude de plusieurs traités d'arbitrage permanent, enfin par la signature d'un semblable traité entre l'Argentine et l'Italie (1898), quand, brusquement, la Convention de La Haye nous a fait entrer dans la phase suivante du mouvement, en instituant une Cour permanente.

Que cette Cour entre en fonctions, et l'on peut être assuré que son rôle sera aussitôt encombré d'affaires. De petites affaires, sans doute, qui sommeillent depuis longtemps dans les cartons des chancelleries sans menacer la paix du monde, et que l'on sera heureux de liquider ainsi. Mais peu importe. L'essentiel est que, d'un bout à l'autre de l'Europe, cette nouvelle surprenante se répandra jusque dans les hameaux les plus reculés : « Il existe, en Hollande, un tribunal d'arbitres respectés, à qui les États soumettent les litiges pour lesquels, jadis, on courait aux armes ! »

De bonne foi, croit-on que quand les peuples auront compris la grandeur du progrès ainsi accompli, ils n'exigeront pas de leurs gouvernements l'engagement de toujours recourir à l'arbitrage de la Cour ? Ne comprend-on pas que, dès maintenant, nous touchons à cette quatrième et dernière étape du mouvement pacifique, à laquelle,

de 1820 à 1899, on compte respectivement 4, 8, 6, 15, 22, 24, 42 et 63 arbitrages internationaux.

naguère encore, on n'osait pas assigner de date¹?

Or, la Cour arbitrale, dont l'installation matérielle est déjà assurée par le gouvernement des Pays-Bas, entrera en fonctions dès que la Convention de La Haye aura été ratifiée par neuf Puissances quelconques. Cinq ratifications sont déjà données (juin 1900), d'autres sont imminentes, et il y a des raisons sérieuses d'espérer que le nombre de neuf sera atteint avant la fin de l'année courante.

Il importe donc avant tout de faire, chacun dans son pays, la propagande la plus énergique en vue de la prompte ratification de cette Convention. La constitution définitive de la Cour arbitrale est le but immédiat vers lequel doivent tendre tous les efforts des hommes clairvoyants qui comprennent quel progrès immense, et d'une réalisation rapide, est en germe dans cette institution.

Par la même occasion, on fera comprendre aux masses

1. Ne fût-ce que pour ne pas être accusé d'esquiver une objection devenue classique, je dois faire allusion aux litiges, actuellement existants ou en puissance, que les divers États, dans leurs dispositions présentes, ne consentiraient pas à soumettre à un arbitrage.

Ici, il faut s'en rapporter à la vertu calmante du temps. Si l'on tient tant, aujourd'hui, à maintenir certaines questions en dehors de toute discussion, c'est parce qu'on craint qu'elles n'engendrent la guerre. Mais quand on aura pris l'habitude d'exclure l'hypothèse de la guerre, ces questions ne seront plus des épouvantails, et l'on trouvera tout simple de rechercher à l'amiable le moyen d'écarter une cause de frictions et de gêne.

Au reste, ces litiges sont généralement des questions territoriales. Or, si l'on tient tant à rester maître de telle ou telle zone frontrière, c'est toujours dans l'hypothèse de la guerre, c'est-à-dire en vue des positions stratégiques situées dans cette région, ou des soldats qu'elle peut fournir. Dans une Europe pacifiée, une rectification de frontières conformément au vœu des populations sera une négociation toute normale, une affaire courante à débattre au mieux des intérêts de tous.

que ce n'est là qu'un début, et que cette Cour facultative n'est qu'une transition nécessaire pour arriver à la Cour obligatoire, ce mot n'impliquant nullement la garantie de sanctions violentes, mais étant entendu en ce sens, que chaque nation devra s'engager elle-même à ne résoudre ses différends que par la voie juridique. En un mot, on entreprendra une agitation active en vue de la conclusion de traités d'arbitrage permanent.

Quand ces résultats seront obtenus — et ils peuvent l'être en peu d'années — les États de l'Ancien Monde ne porteront peut-être pas le nom d'États-Unis d'Europe. Mais, si nous n'avons pas le nom, nous aurons la chose, ce qui est plus important.

Les États-Unis d'Europe! Il y a peu d'années, personne n'osait plus employer ce mot, que la grande voix de Victor Hugo avait prononcé trop tôt. Nous tous, qui travaillions dans l'ombre à leur avènement, nous abritions notre idéal fédéraliste sous l'expression, trop technique pour devenir populaire, « d'institution de l'état juridique international ». Depuis la Conférence de La Haye, nous pouvons et nous devons dire nettement que *nous voulons la fédération européenne*; et pour peu que nous en fassions comprendre les bienfaits à la foule, nous déterminerons un mouvement fédéraliste aussi puissant que les mouvements unionistes qui ont abouti en ce siècle à la constitution de l'Allemagne et de l'Italie, et à la renaiss-

sance de toutes les nationalités écrasées par les traités de 1815¹.

Eh bien, pour réaliser tout cela, il suffit de vouloir et d'agir. Encore une fois, « le salut est en nous » ! C'est de chacun de nous, c'est de notre volonté, et de notre volonté

1. Tout récemment, au mois de juin dernier, M. Anatole Leroy-Beaulieu n'a pas craint de faire au Congrès des Sciences politiques une communication sur la question des États-Unis d'Europe. J'en découpe l'extrait suivant dans le *Petit Temps* du 22 juin :

« Le rapprochement matériel opéré entre les peuples voisins par la vapeur et l'électricité; les tendances internationales de l'esprit démocratique et les aspirations sociales des classes ouvrières désireuses d'assurer le développement de leur bien-être par l'affermissement de la paix; l'élargissement même du cercle de la politique européenne par la colonisation et l'exploitation des autres parties du globe, ont conduit, dans les différents États, nombre de nos contemporains à se demander si la civilisation, si les intérêts politiques et économiques de l'Europe ne leur faisaient pas un devoir de remédier au fractionnement historique de notre continent en réunissant les divers peuples européens en une association qui, tout en laissant à chacun son indépendance, leur donnerait à tous, avec la paix européenne, l'avantage de l'union vis-à-vis de leurs concurrents exotiques d'Orient ou d'Occident. »

Après cette citation, le *Temps* continue en ces termes son compte rendu :

« A cette question, le rapporteur conclut nettement par l'affirmation : si, dit-il, « toute l'histoire du dix-neuvième siècle, le siècle des nationalités, nous montre combien les peuples modernes tiennent à leur individualité nationale, s'ils ne mettent rien au-dessus », cependant pourquoi les peuples ne pourraient-ils « s'associer entre eux, ainsi que le font les individus » ? Cette union des peuples européens ne serait pas, en effet, « l'œuvre d'un internationalisme niveleur supprimant l'existence ou l'indépendance des nations européennes au profit d'une unité plus vaste qui les engloutirait dans son sein. Il faut que l'union future puisse apparaître à chacun comme une garantie des droits et des intérêts de sa nationalité ». Et, précisant encore sa pensée, le rapporteur ajoute : « Cette Europe nouvelle ne saurait être un « Bundestaat », comme disent les Allemands; ce ne serait qu'un « Staatenbund », une ligue d'États, et pour passer de la dernière forme à la première, si le passage devait jamais s'accomplir, il faudrait des siècles. »

« Nous ne pouvons suivre M. Anatole Leroy-Beaulieu dans le développement de sa pensée nullement utopique.... »

On a bien lu : « nullement utopique » ! J'arrête sur ces mots la citation : pour en apprécier toute la valeur; il faut avoir lutté depuis quelques années dans les rangs du *parti pacifique international*, et avoir connu ainsi toutes les ironies que le *Temps* réserve aux « individualités sans mandat » et aux idées non « reçues ». — « Nullement utopiques »..., ces mots, écrits par le *Temps*, voilà encore un résultat de la Conférence.

seule, que dépend le désarmement. Chacun de nous veut la paix : qu'il ose le dire, qu'il le fasse comprendre à son voisin, et il s'apercevra que ce voisin la veut aussi. Et alors, elle sera.

Je dirai donc, pour finir sur une phrase caractéristique du colonel allemand von Egidy¹ :

« Depuis longtemps, les chefs d'armée et les princes, les hommes d'État et les chefs d'État de toutes leurs nations civilisées ne cessent de déclarer que tous les efforts tendent à réaliser l'idée pacifique. Nous voulons les aider à atteindre ce but ; nous voulons désarmer. Maintenant, en ce moment même, vous pouvez vous y mettre, ami lecteur. »

*
* *

En résumé, je crois devoir proposer au Congrès l'adoption de la résolution ci-après, dont la première phrase ne fait que reproduire le début et la conclusion du rescrit émis le 12/24 août 1898 par l'empereur de Russie (passages en italiques) :

« Le Congrès international de Philosophie considère que *le maintien de la paix générale et une réduction possible des armements excessifs qui pèsent sur toutes les nations se présentent, dans la situation actuelle du monde entier, comme l'idéal auquel devraient tendre*

1. Voir *L'Ère sans violence*.

les efforts de tous les gouvernements; il estime en outre que ces bienfaits doivent être cherchés dans une consécration solidaire des principes d'équité et de droit sur lesquels reposent la sécurité des États et le bien-être des peuples.

« Il considère enfin que l'existence et le fonctionnement d'une Cour permanente d'arbitrage créeront le sentiment de sécurité internationale qui permettra aux Puissances de réduire leurs armements, progressivement et dans la plénitude de leur indépendance.

« En conséquence, il émet le vœu :

« 1° Que les vingt-six Puissances qui ont pris part à la Conférence de La Haye, et qui, toutes, ont signé la Convention pour le règlement pacifique des conflits internationaux, ratifient cette Convention dans le plus bref délai, et procèdent aussitôt à la désignation des membres de la Cour arbitrale;

« 2° Que les Puissances non représentées à la Conférence soient invitées à adhérer également à cette Convention;

« 3° Que les diverses Puissances civilisées concluent entre elles des traités d'arbitrage permanent :

« 4° Qu'on s'applique, dans les écoles de tous degrés et de tous pays, à affranchir l'esprit des enfants des idées étroites d'un chauvinisme agressif, de façon à atténuer progressivement les haines entre peuples. »

LES SOCIÉTÉS D'ENSEIGNEMENT POPULAIRE

LES SOCIÉTÉS DE CULTURE MORALE EN AMÉRIQUE (*Societies for Ethical Culture*).

Par M. BARGY,
Professeur à l'Université Columbia New-York.

La Société de culture morale de New-York, *Society for Ethical Culture*, fut fondée le 15 mai 1876, par M. Félix Adler. Les conférences-offices du dimanche eurent lieu d'abord dans une petite salle, et pour les prononcer M. Adler, chargé de cours à l'Université Cornell, faisait chaque samedi le voyage de New-York. La société peu à peu s'accrut jusqu'à tenir aujourd'hui ses séances dans la salle la plus vaste de New-York ; elle compte 800 familles et a un budget de 50 000 dollars. Des sociétés semblables furent fondées en 1883, à Chicago ; en 1885, à Philadelphie ; en 1886, à Saint-Louis, sous la direction de MM. Salter, Burns-Weston et Sheldon.

Ce fut d'Amérique que le mouvement gagna l'Europe

La société de Londres ne date que de 1891, et fut l'œuvre d'un Américain, M. Stanton Coit. Celles d'Allemagne eurent leur origine dans une conférence que M. Adler vint faire à Berlin; et l'organe de toutes les Sociétés, l'*International Journal of Ethics*, dans la rédaction duquel M. Fouillée représente la France, fut créé à l'instigation de M. Adler. Il y a en Allemagne 16 groupes de la société, comprenant près de 2 000 membres. En 1895, une société a été fondée à Vienne et une en Suisse.

*
* *

La société de Culture éthique repose sur un *fait*.

Ce *fait*, c'est que toutes les croyances des hommes les divisent, sauf une, qui les met tous d'accord : la *foi au bien*. C'est la seule qui n'entraîne ni divergence entre tous ni doutes au dedans de chacun. Elle est à elle seule *tout le credo* de la société.

C'est un credo qui peut *soit* se passer, *soit* s'accommoder de tous les autres. La société accueille les gens sans religion et les gens de toute religion. Elle n'impose ni n'exclut aucun dogme. Elle n'affirme que l'idée du bien; elle procède de « l'Apostrophe au devoir » de Kant et de la « Souveraineté de la morale » d'Emerson.

Mais si elle n'affirme que ce dont tout le monde convient, qu'a-t-elle qui lui soit propre? Où en est le lien?

C'est qu'elle n'affirme le bien qu'en le faisant; l'idée en est latente chez tous, mais la société, de *virtuelle*, la fait *actuelle*; de *passive*, *active*.

L'arrière-pensée qui y préside, c'est un sens presque humoristique de la distance qu'il y a entre *professer* et *pratiquer*.

Quand M. Adler inspira la société de Berlin, un professeur objecta que pour faire une *communauté* il faut une *philosophie commune* : M. Adler pense qu'une *volonté commune* suffit : celle de pratiquer, à quelques-uns, ce que tout le monde professe.

Tandis que les idées qui divisent sont présentes parce qu'on se bat pour elles, l'idée du bien s'oublie faute de soulever des querelles. On ne tient qu'à ce pour quoi on lutte : la Société découvre des champs de bataille et combine des campagnes pour le service de l'idée du bien. C'est par là que, de *latente*, elle la fait *présente*, et qu'elle déplace du premier plan dans l'esprit toutes les pensées qui divisent, au profit de la seule qui unisse.

L'action est donc la raison d'être de la société.

Mais tout est évolution; l'action n'a d'effet que si elle s'appuie sur le *stade présent* et prépare le *stade prochain* de l'évolution. Elle fait servir les faits d'aujourd'hui à hâter les faits de demain; il faut qu'elle découvre les uns et calcule les autres : elle est une science. Une science qui se refait sans cesse, à mesure que le monde change. Aussi ne s'apprend-elle pas dans les livres, qui

datent toujours de la veille : elle s'en inspire mais elle les dépasse; elle est la synthèse improvisée de l'expérience de chaque jour. On ne l'acquiert qu'à manier la vie; et si elle éclaire l'action de demain, c'est qu'elle n'est autre, elle-même, que l'action d'aujourd'hui. Elle se forme dans les écoles, dans les clubs, dans les usines, à la Bourse; elle est faite de nos succès et de nos revers, auprès des enfants, des ouvriers, des commerçants. Il faut être en tête du progrès en pédagogie, en politique, en sociologie, en hygiène, en jurisprudence, et y concourir, pour en percevoir le sens : *la garantie de l'activité c'est l'actualité.*

Les métaphysiciens objectent qu'il faut une philosophie pour inspirer l'action. La société pense que ce qui inspire l'action, c'est l'action. Dans la nature, qui ne procède pas par sauts, le semblable engendre son semblable, des actes préparent des actes, c'est en agissant que viennent et l'art et le goût d'agir. Attendre que la vertu naisse de la spéculation, c'est compter sur une sorte de miracle, comme si l'on espérait qu'une espèce en engendre une autre. Les gens du moyen âge ont cru dans le dogme comme en un catholicon, au contact duquel la vertu naîtrait par génération spontanée; les modernes confondent aussi deux ordres, quand de la science ou de l'art ils attendent la vertu; ce qui est d'ordre spéculatif n'entraîne pas ce qui est d'ordre pratique : la vertu ne naît que d'elle-même. On récolte ce

qu'on a semé; créez de la conduite morale, et il s'en suivra de la conduite morale. C'est l'*action qui est maîtresse d'action*.

L'action étant maîtresse d'action, la vertu ne s'enseigne que par l'*apprentissage* et par l'*exemple*. Les actes que nous *faisons* et les actes que nous *voyons* préparent en nous notre conduite à venir. De là les deux raisons d'être de la société : elle crée un milieu où l'on ait l'occasion, *dès l'enfance*, et d'essayer le bien et de voir le bien.

A quoi bon une société, dira-t-on, pour faire du bien et en voir? C'est que la vie d'affaires poursuit l'homme jusque chez lui, elle s'insinue dans tous ses moments, elle lui bouche tout ce qui n'est pas elle-même; il n'a de temps que pour l'égoïsme. C'est la faute du système commercial, et aux institutions qui étouffent l'homme il faut opposer des institutions qui lui donnent de l'air : il n'y a que des institutions qui en puissent balancer d'autres. L'homme isolé ne peut plus se ménager d'heures calmes et d'heures bonnes : il faut lui en créer par force, et la force n'est qu'aux groupes.

La société doit accoutumer et solliciter au bien; par ses œuvres elle offre et l'occasion et le modèle des efforts bons; son chef est un guide et un exemple; ses membres, des initiateurs et des témoins. Elle crée une contagion de vertu.

Quoiqu'elle enseigne l'action par l'action, elle admet la philosophie, mais au service de l'action. L'un cite Kant,

l'autre Spencer, l'autre Thomas à Kempis, et tous agissent de même; la métaphysique n'est que l'hypothèse dont chacun orne, comme d'une perspective, le premier plan de sa vie, qui est l'action : elle est au gré de chaque imagination, et son effet sur l'énergie la juge; les doctrines ne disposent plus de la conduite : c'est le souci de la conduite qui décide des doctrines. Ainsi l'ordre scolastique est renversé. Il n'y a de vérité métaphysique que par rapport à la vérité morale.

L'idée morale avec toutes les *philosophies pour servantes*, groupe les *savants* et les *humiles* : ceux-ci la reçoivent toute simple, ceux-là la compliquent d'une métaphysique de leur choix, mais pour tous elle reste la même; elle n'a pas à se fausser comme un dogme pour s'accommoder aux esprits de divers degrés. La Société a eu pour noyau des gens de peu de culture, et elle a pour âme une élite intellectuelle. Pour l'action, tous sont égaux.

Et l'action, qui *juge* les croyances, les *inspire*. Elle ne décide pas seulement de ce qu'il faut croire, *elle fait qu'on y croie*. Si l'on veut croire au progrès, on n'en gagne la certitude qu'à force d'y aider. L'action *choisit* sa foi et la *crée*. Tout les siècles ont essayé en vain d'inspirer des vertus par des croyances; il est temps d'*essayer l'inverse*, et d'*inspirer des croyances par des vertus*.

*
* *

La Société tente de concentrer sur l'idée morale les enthousiasmes qu'inspirent d'ordinaire les idées religieuses. Elle ne veut pas être une *association*, mais une *communion*; elle maintient entre ses membres la même communauté d'émotions et d'intentions qu'établissent les Églises; elle tente d'intéresser toute l'âme et d'influer sur toute la vie.

Elle s'assemble à l'heure des offices, le dimanche, quand les esprits, libres d'affaires et comme vides, sont plus ouverts à des pensées nouvelles; sa salle, la plus vaste et la plus sonore de New-York, est propice aux courants de sympathie nerveuse; des fleurs ornent la tribune comme un sanctuaire, de la musique calme et des chœurs prolongés préparent les âmes au discours, et l'atmosphère religieuse de la salle les incline à recueillir au fond d'elles, mystiquement, la pensée morale que communique le « leader »; les réunions, régulières chaque semaine comme des offices, deviennent un besoin des sens et un facteur de l'imagination; l'impression en varie selon les dimanches, mais toutes ramènent devant les esprits l'idée du bien avec la persistance d'un dogme.

La Société n'a rien d'un club ou d'une ligue qui, en ne convenant qu'à quelques membres de chaque famille, vont contre les forces qui font la famille. Elle est un lien de

famille de plus, en réunissant à ses séances et en occupant à ses diverses œuvres les divers membres de chaque famille. Elle préside à la vie de la famille elle-même, de l'enfance à la mort. Elle a le pouvoir légal de marier, et la cérémonie du mariage, épurée des rites qui symbolisent la subordination de la femme, est un rappel grave de l'égalité des devoirs et du don libre de l'un à l'autre. Elle a pour les enfants les classes du dimanche, qui remplacent le catéchisme des églises; elle a son cimetière, et chaque année la dernière réunion est commémorative des morts, on y lit leurs noms dans un silence opprimant, et c'est entre les membres un lien sacré de plus. L'éducation commune prépare entre leurs enfants un lien moral; la Société crée une continuité d'une génération à l'autre; le souvenir des morts et les souvenirs d'enfance, en attachant à elle les âmes, les attachent à l'action bienfaisante qui est sa raison d'être.

*
* *

Le danger serait que l'*idée* de l'action, ramenée avec la persistance d'un dogme, fût en effet comme un dogme; qu'après avoir pénétré dans l'âme à la faveur d'états mystiques elle y devint métaphysique ou abstraite, et qu'elle fût comme un fétiche pour la communauté, comme une amulette pour les membres : mais les œuvres sont là, sollicitantes, multiples, élastiques. En elles toute

velléité de bien doit prendre corps tout de suite et passer par l'épreuve de l'action.

Toute analyse des œuvres serait fastidieuse et incomplète; on ne peut qu'en indiquer les deux grands caractères.

Le premier c'est d'être *d'actualité*; il s'ensuit que souvent elles sont locales. La Société, reposant sur l'idée de progrès, a une prédilection pour les problèmes de la dernière heure. C'est ainsi qu'à New-York, où la question des logements ouvriers a remué l'opinion dans les dernières années, les membres de la Société ont pris l'initiative d'en construire de modèles. A Chicago, un cours d'adultes de la Société, à force de s'accroître, en était venu à inviter comme conférenciers des hommes publics, qui parlaient sur les sciences sociales : lors de la dernière grande grève, ce cours se trouva là comme un terrain neutre, où les théoriciens des patrons et des ouvriers continuèrent à venir parler : ils se rapprochèrent par cette communauté d'enseignement, et le cours populaire devint un facteur de la vie locale : curieux exemple du rôle pratique auquel s'élève, presque malgré elle, une œuvre toute morale, quand ses soucis sont ceux du jour.

Le second caractère des œuvres est d'être *personnelles*. La Société diffère essentiellement des ligues ou associations en ce qu'elle n'est une force sociale que pour être une force morale : son but n'est pas tant la bienfaisance

même que le perfectionnement de ses propres membres par la part qu'ils y prennent; ses œuvres n'ont pas leur seule fin en elles-mêmes; elle est avant tout éducatrice et inspiratrice de ses adeptes : c'est pourquoi, si elle tient d'une ligue par ses procédés d'action, elle tient, par sa portée morale, d'une communion religieuse. Elle se soucie moins d'être une force que d'éveiller des forces; elle tient plus à susciter des énergies qu'à les recueillir; elle ne tente pas de les accaparer au service de telle réforme plutôt que de telle autre. Ce sont les consciences qu'elle veut refaire plutôt que le monde, et elle laisse à chaque conscience à son tour le soin de refaire un peu du monde à son gré et selon son cœur. Elle préfère, comme la religion, les résultats moraux aux résultats matériels; parce que s'ils sont incalculables ils ont aussi quelque chose d'infini.

Aussi aime-t-elle à susciter des œuvres qui ne se font pas en son nom. A Saint-Louis, dès qu'elle eut fondé les clubs ouvriers, elle les constitua en œuvre autonome, propriétaire de son local. Ses chefs dirigent personnellement des œuvres qui nominalement sont sans rapport avec elle. Quand ceux de ses membres qui ont des logements ouvriers les font rebâtir selon un plan modèle, comme à New-York, il font acte de propriétaires particuliers et non de sociétaires.

Quant aux œuvres non affranchies d'elle, elles se diversifient pour suffire à tous les âges, à tous les sexes, à tous

les goûts : elles s'accommodent à toutes les personnalités parce que leur but est de développer des personnalités. Toute initiative est la bienvenue; c'est ainsi que, bien que la Société s'abstienne d'enseignement utilitaire, elle a organisé des cours de tenue de livres à la demande de quelques membres, selon sa règle d'encourager toute activité. Dans le sein de la Société de New-York, les clubs de jeunes gens naissent les uns des autres, font des avances aux classes pauvres, et se ramifient sans fin selon les besoins ou les goûts de leurs membres. La « Conférence féminine » s'est subdivisée en cinq groupes, dont le premier fournit aux pauvres des vêtements et des remèdes, dont le second se charge d'assurer les recettes des autres, dont le troisième élève des enfants estropiés, dont le quatrième s'intitule la *Société des mères pour l'étude de l'enfant*, et dont le cinquième instruit et amuse les ouvrières. La Conférence des femmes a, en outre, inauguré un système de garde-malades à domicile et fait naître en dehors d'elle une grande association d'enfants. Les œuvres se multiplient d'elles-mêmes, et selon les besoins se coordonnent ou s'affranchissent les unes des autres. C'est la vie individuelle, la vie privée, la vie entière de chaque membre que la Société cherche à ennoblir.

*
* *

Les œuvres capitales de la société sont ses écoles.

A l'école l'enfant acquiert par sa propre activité le *culte de la vie* et le *sens du progrès* : par là il s'accoutume à accroître la vie et à aider au progrès. Ses maîtres lui font un peu reconstruire le monde en raccourci, parce qu'ils croient que pour aimer le monde il faut le recréer, comme pour aimer le bien il faut le faire. L'originalité de l'école du D^r Adler fut d'être la première à faire du travail manuel un moyen de *culture générale plutôt que d'adresse professionnelle*.

Dès l'école maternelle, les petits en chantant, avec accompagnement au piano, font rouler des balles de l'un à l'autre : ils apprennent ainsi le charme des gestes monotones, tel qu'il se dégage des rythmes des fileuses. Plus âgés ils drapent chaque semaine une étoffe nouvelle, qu'ils nomment le grain de beauté de la classe, et choisissent à tour de rôle dans le musée deux vases d'une nuance harmonieuse qu'ils y disposent.

Mais plus encore que l'impression des harmonies ou des rythmes, ils reçoivent celle de la vie. Ou plutôt ils se la donnent à eux mêmes. Ils dessinent, colorient et modèlent d'après des bêtes empaillées en train de courir ou de grimper ; ils se servent à tour de rôle de modèles dans des poses de fantaisie, pour des esquisses d'un quart d'heure. Ils imaginent, pour illustrer les fables d'Ésope, à l'aquarelle ou en argile, des paysages et des groupes, dont quelques-uns surprennent par le sens du mouvement et de la nature. Ils étudient le monde animal,

apprennent à respecter en lui la vie, et visitent parfois la société protectrice des animaux.

Mais ce qu'ils s'enseignent surtout à eux-mêmes, plus particulièrement encore que la beauté de la vie, c'est la beauté de la vie *dans son progrès*; ils acquièrent le sens du mouvement dans le temps aussi bien que du mouvement dans l'espace : le culte de la vie, mais de la vie en tant qu'elle évolue et que chacun en peut aider le progrès, est ce qui fait *l'unité de l'enseignement*.

Là est la raison d'être de l'école. Elle rétablit dans l'enseignement ce dont il a manqué depuis qu'il ne devait plus être religieux : *l'unité morale*. Tout converge à susciter et à entretenir chez l'enfant l'enthousiasme du progrès humain et le goût d'y contribuer.

La passion du progrès est ce qui inspire les leçons orales ou écrites aussi bien que les leçons de choses ou le travail manuel; l'éducation de l'enfant est à certains égards un abrégé de celle de l'humanité; on lui fait un peu vivre en classe, par l'imagination, la vie des époques successives. Si le sujet d'un trimestre est l'histoire des Indiens, les leçons de couture, de modelage, de dessin, de travail sur papier ou sur bois, de tissage consistent à coudre des souliers de mocassin, pétrir et peindre des Indiens et des vases primitifs, enfiler des ornements de perles, vanner des corbeilles de paille, tisser des filets de ficelle; au coin de la classe, avec du sable et des pierres, on fait une colline et des ruisseaux, des branches cueil-

lies par les petits servent d'arbres, ils dressent des tentes, des bonshommes, des bêtes, figurent un lac par du verre, y posent des canots, et un paysage indien s'improvise, où tout est l'œuvre de leurs doigts : miniature de ces vitrines de musées qui montrent la vie à travers les âges.

Ils goûtent ainsi chaque époque en ses menus objets comme en son ensemble; ils se préparent à apprécier le détail de la vie; et, tout ce qu'on fait de ses mains prenant un prix, ils s'accoutument à respecter les plus petits objets et les plus humbles travaux dont l'ensemble fait une civilisation.

Ces petites créations d'enfants ne sont qu'un accessoire dans l'enseignement, un peu une récréation, mais elles créent autour de la classe une atmosphère, où il semble que doive se former le goût de la vie et le sens du réel. Le réel est complexe et tout y est relatif : chaque détail complète tous les autres, il est multiple et coordonné; il en est ainsi de ces petites résurrections du passé, auxquelles tout une classe collabore; elles éveillent l'instinct de la besogne en commun, qui est la loi du réel; et vraiment un parfum de réalité s'en dégage; moins qu'en aucune école on se sent entre quatre murs; il semble que je ne sais quoi du grand monde ait été évoqué et soit là présent.

Les élèves jusqu'à onze ans environ s'assimilent les arts enfantins de l'humanité; puis, par le travail du fer

et par le travail du bois, on les intéresse aux arts mécaniques et à l'industrie moderne.

On n'éparpille pas les efforts dans la confection de bibelots individuels; on construit en miniature une œuvre d'intérêt public qui initie l'enfant à la vie sociale : un pont, une grue, un moulin. C'est le travail collectif de tout le semestre. On gradue les leçons en façonnant par ordre de difficulté les pièces du même objet; chaque leçon en soi a son but et implique son progrès sans que l'enfant jamais perde de vue l'œuvre d'ensemble, le fragment de monde moderne qu'il est, avec ses voisins, en train de construire. Sur la structure encore incomplète on pose un poids qui la courbe; puis, sur la structure fortifiée, le même poids, qu'elle supporte : et c'est devant l'enfant comme un petit drame mécanique, qui lui laisse le sens des forces en jeu.

Mais par une harmonieuse alternance de la mécanique et de la fantaisie, pour éviter trop de hâte, ou un peu de dégoût, on interrompt parfois le pont ou le moulin, et de la dernière forme apprise on tire des objets de ménage : telle croix de Saint-André, qui a servi à fortifier une arche de pont, devient, avec quelques ornements, un réchaud : et, les mêmes formes géométriques servant aux choses du ménage ou de la rue, une sorte de parenté et d'égalité s'établit pour l'enfant entre les objets familiers et les œuvres publiques, entre le minuscule et le gigantesque : il en vient à mieux aimer et à mieux observer

l'un et l'autre; le monde entier prend pour lui un sens.

Il n'a d'outil, pour le travail du fer, qu'une pince à courber les lamelles; il calcule tout selon la géométrie et mesure tout à l'œil; il ne fait rien de machinal; c'est le pouvoir constructeur, avec le goût de la construction, qu'on développe en lui; ici encore il est vraiment créateur. On l'occupe tout entier, sens et pensée, à une tâche exacte en soi, sociale par son but, doublement saine.

L'idée du travail n'est jamais séparée de celle du progrès que le travail crée. Non seulement l'enfant s'élève avec l'âge des plus primitifs au plus moderne des arts; mais les modèles mêmes dont il s'inspire, et le musée scolaire où il les choisit, lui rappellent autant que possible l'évolution de l'industrie humaine.

L'idée du progrès inspire l'enseignement oral comme l'enseignement manuel. Le cours d'histoire est moins un récit de chaque époque qu'un bilan de ses contributions durables à l'esprit humain : il suggère des questions comme celle-ci : « En quoi les monarchies orientales ont-elles aidé à résoudre le problème de l'organisation politique? » « A quoi a servi l'Empire perse? » « Quelle a été la contribution de la Grèce, de Rome, de la féodalité, de la royauté absolue? » « Quel est le sens de l'idéal démocratique tel qu'il règne aujourd'hui? En quoi la démocratie a-t-elle réussi? En quoi a-t-elle échoué? » Le but est d'amener l'élève à découvrir ce qu'on doit aux générations passées, ce qui a été fait et par là ce qu'il reste à

faire, mais surtout ce qu'il y a à faire tout de suite, et ceux des problèmes qui attendent leur solution. Il s'agit de discerner à quel point du progrès on se trouve et par là quel est le point *prochain*, c'est-à-dire le point *possible* à atteindre.

Tout prépare l'enfant à comprendre, une fois homme, que le moment du temps où il vit détermine la nature du bien qu'il peut faire. Le système tend à fonder la vertu, comme la science, sur l'observation et l'expérimentation.

Mais si le pouvoir de chacun dépend des *faits autour de lui*, il ne dépend pas moins des *faits en lui*, c'est-à-dire de ses aptitudes. L'éducation doit aider l'enfant à découvrir le monde et à se découvrir lui-même. Chaque élève, depuis l'école maternelle, a son dossier, où chacun de ses maîtres consigne ce qu'il a pu découvrir de ses aptitudes par une observation systématique. La nature concrète de ses travaux, en l'occupant tout entier, des sens aussi bien que de l'esprit, l'aide à se connaître entier et à juger de l'adresse de ses sens autant que de la force de son jugement. En le mettant plus en contact avec le réel, elle précise une vocation qui aura à se manifester à travers un monde réel, et qui impliquera une disposition de toute la personne.

* *

En familiarisant les enfants avec la *réalité* et l'*actualité*, en les accoutumant à dégager des faits et des choses

leur croyance, la société poursuit son plan général, qui est de concilier la sainteté de l'âme avec les travaux du siècle; elle veut que l'imagination pénètre toute jeune la poésie des besognes nouvelles pour en dégager le goût et la loi de vertus nouvelles; elle cherche à établir au profit de l'homme moderne l'unité d'âme des mystiques, *l'identité de la vie spirituelle et de la vie active.*

LE MOUVEMENT ÉTHIQUE EN ANGLETERRE

Par M. le D^r STANTON COIT.

La première Société Éthique fut fondée en Angleterre dans la première partie de l'année 1886 par un groupe d'hommes parmi lesquels plusieurs se sont distingués depuis comme écrivains philosophiques. MM. les professeurs Bernard Bosanquet, de Saint-Andrews, Muirhead, de l'Université de Birmingham, Mackenzie, de Cardiff, et Stout, de Saint-Andrews ont tous été membres de cette première Société Éthique anglaise. L'idée en avait été donnée par quelques publications de M. Salter, distribuées l'année précédente par M. John Graham Brooks, de Boston, parmi ses amis de Londres, et aussi par une conversation avec le Dr. Stanton Coit venu d'Allemagne à Londres en janvier 1886. Cette Société Éthique de Londres tint ses séances pendant la première année, le dimanche soir dans la salle des cours à Toynbee Hall, grâce à l'obligeance du Canon Barnett. Pour différentes raisons, la Société quitta alors Toynbee Hall, pour tenir ses séances

à Essex Hall, Strand, au quartier général des Églises Unitariennes du Royaume-Uni.

Au mois d'octobre 1897 la Société fut fondue avec l'École d'Éthique, dont M. Bernard Bosanquet était président. On sentait le besoin d'une étude plus systématique de la philosophie sociale et de l'Éthique que ne pouvaient fournir de simples réunions du dimanche. Cette école cependant trouva si peu d'encouragement qu'elle dut être abandonnée dans l'année 1900.

La seconde Société Éthique qui se fonda à Londres fut la « Société Éthique de South Place ». L'origine en avait été une chapelle unitarienne dans les premières années du XIX^e siècle, mais les croyances théistes furent peu à peu abandonnées en tant que lien entre les fidèles, ainsi que l'usage de la prière aux réunions dominicales.

En septembre 1887, cette société, nommée alors « Société Religieuse de South Place », invita le Dr. Stanton Coit à faire quatre conférences, quatre dimanches consécutifs. En 1888 on lui demanda de se laisser nommer « pasteur » de *South Place Chapel*. Il accepta sous la condition que la société consentirait à changer son nom, pour prendre celui de *South Place Ethical Society*. Les membres acceptèrent cette condition, et, de septembre 1888 jusqu'à la fin de janvier 1890, le Dr. Coit parla régulièrement à *South Place*. Il résigna alors ses fonctions pour cause de dissentiments au sujet de la direction générale donnée.

En novembre 1889, la « Société Éthique d'East London » fut fondée, et à son exemple les sociétés suivantes : West London (juin 1892); South London (novembre 1892); Saint-Pancras (février 1895); Belfast (novembre 1896); Battersea (février 1897); *The Ethical Religion Society*, fondée par le D^r Wachington et l'honorable Sullivan le 1^{er} octobre 1897; *The Hampstead Ethical Institute* (avril 1900); *The Streatham and Brixton Ethical Institute* (avril 1901); *The Greenwich Ethical Society* (janvier 1902); *The Wimbledon Ethical Society* (janvier 1903) et *The Forest Gate Ethical Church* (février 1903).

En 1895 une union des Sociétés d'Éthique fut formée par les Sociétés de South London, North London, West London et East London, auxquelles se sont jointes depuis celles de Belfast, de Battersea, de Greenwich, de Wimbledon, l'Église Éthique de Forest Gate, les églises du Travail de Hyde West Bromwich, Hanley, Bolton et Birmingham. La Société éthique de South Place, celle de Bradford et de Hampstead, les Instituts d'Éthique de Brixton et de Streatham et la Société de la Religion Éthique sont restées en dehors de l'Union.

En 1897 le Conseil de l'Union des Sociétés Éthiques prit des mesures qui amenèrent la fondation de la Ligue pour l'instruction morale. Le but de cette organisation est l'introduction dans toutes les écoles d'une instruction systématique morale et non-théologique, et le développe-

ment du caractère comme principe de la vie de collège. Si l'on veut avoir des détails sur son action et sur la littérature qu'elle a publiée, il faut s'adresser à son secrétaire, Mr. Harrold Johnson, 19, Buckingham street, Strand W. C. L'intérêt pour l'instruction morale des enfants s'est manifesté par la formation de cinq ou six écoles du dimanche où l'Éthique est enseignée et où les méthodes de la ligue sont appliquées dans les leçons données aux enfants.

En 1901 une École d'Éthique fut fondée par l'Union des Sociétés Éthiques dans le but de recommencer le travail abandonné par l'ancienne École d'Éthique. Cette école consiste en classes du soir et en cours ayant lieu 19, Buckingham street. Pour les détails, s'adresser au secrétaire, Miss F. Winterbottom, 19, Buckingham street, Strand, London.

Une autre organisation connexe au Mouvement Éthique est un comité d'administration des fonds pour les cours éthiques dont les membres sont : Sir Leslie Stephen, trésorier, 22, Hyde Park Gate, London S. W., Dr. Stanton Coit, hon. secrétaire, 30, Hyde Park Gate, London S. W., Mr. Augustus Vernon Harcourt et M. le Professeur Stout. Ce Comité fait appel au public pour obtenir les fonds susceptibles de rémunérer les professeurs, les organisateurs et les étudiants se préparant à devenir professeurs d'Éthique et à payer de modestes salaires à plusieurs des travailleurs pour l'avancement de l'Éthique.

Le Mouvement éthique en Angleterre est marqué par une tendance très particulièrement démocratique d'une part, et de l'autre par son attitude toute religieuse envers l'idée morale. Il incline à donner à ses sentiments une forme religieuse; dans la persuasion qu'une subordination absolue à un but unique est l'essence de la religion, que le culte d'un idéal d'honnêteté sociale est une religion et la plus haute des religions.

Les statistiques données plus haut prouvent que le Mouvement éthique se développe lentement mais sûrement. Outre ceux qui ont été les plus zélés professeurs dans les Sociétés d'Éthique, outre le Dr. Coit et le Dr. Sullivan, on doit citer Mr. Joseph MacCabee, Mr. William Sanders, Mr. Harry Snell, Mr. Gustav Spiller, Mr. Harrold Johnson, Miss Zona Vallance, Miss Margaret MacMillan, Mr. J. A. Hobson, Mr. Herbert Burrows, et Mr J. M. Robertson.

Pour donner une idée des différents buts que se proposent les Sociétés anglaises d'Éthique, je ne peux mieux faire que de citer ici les principes et les buts de la *West London Ethical Society*.

Trois principes sont affirmés.

1. La bonne vie est pour nous une obligation absolue et cette obligation ne relève d'aucune autorité extérieure, ni d'aucun système de récompenses ou de châtements surnaturels, elle a son origine dans la nature de l'homme en tant qu'être social et rationnel.

2. Dans la pratique, la vie bonne doit être réalisée par l'accomplissement des devoirs généralement admis comme tels et qui sont moralement acceptables, et aussi par la pratique d'obligations non encore imposées par la conscience sociale générale.

3. L'obligation de bien vivre étant absolue, l'idéal moral doit être conçu comme l'objet d'une dévotion religieuse — la religion étant le culte rendu à un objet auquel est due la dévotion absolue.

La Société veut :

1. Aider au développement de la science de l'Ethique.

2. Laissant chaque membre libre de croire à une vie future, comme à toute réalité non prouvée, enseigner que nous devons rendre nos idées et notre vie morale indépendantes de ces croyances.

3. Insister sur l'importance du facteur moral dans toutes les relations personnelles, sociales, politiques, nationales et internationales.

4. Aider les hommes, par des moyens purement naturels et humains, à aimer, connaître et pratiquer le bien.

5. Permettre à ses membres d'acquérir, comme membres de la Société, la force et l'inspiration que donne l'Association morale.

En janvier 1898 parut une publication hebdomadaire, organe du mouvement éthique. Cette publication a atteint sa sixième année sous le titre de *Ethics* (éditeurs : *the Ethical World Publishing Co.*, 17, Johnson's Court, Fleet

street, London, E. C.). La ligne du journal est restée la même depuis le début : il est devenu l'organe le plus important des Sociétés Éthiques et est aujourd'hui plus que jamais le fidèle interprète de leur esprit. Cette publication parut d'abord sous le titre de *Ethical World*, elle prit ensuite celui de *Democracy*; depuis ces deux dernières années elle a pris et gardé le titre de *Ethics* qu'elle conservera probablement.

Le caractère du mouvement Éthique est aussi fort bien exprimé dans un volume de poèmes éthiques choisis, *The Ethical Hymnbook* (éditeurs, Swan Sonnenschein Co., Paternoster square, London, E. C.). Ce volume a été composé par Mr. Gustav Spiller et le Dr. Stanton Coit; il en est maintenant à la troisième édition. Il sert de livre de cantiques presque à toutes les réunions des Sociétés d'Éthique. Il contient les meilleures poésies lyriques en l'honneur du devoir, de la beauté, de la nature et de la vie. Un autre ouvrage suscité par le Mouvement Éthique anglais est aussi un livre de sélections, composé et arrangé par le Dr. Stanton Coit et intitulé *The Message of Man, a book of Ethical scriptures* (éditeurs, Swann et Sonnenschein, Paternoster square, E. C.). Il en est à sa troisième édition, et trois mille exemplaires ont été vendus l'année dernière.

Un autre volume caractéristique est un recueil d'essais intitulé *Ethics and Religion* (aussi publié par Mr. Sonnenschein); il consiste en conférences faites sur

le sens et le but d'une Société d'Éthique, par Sir John Seeley, Sir Leslie Stephen, le professeur Adler, le professeur Sidgwick, le professeur Bosanquet, le professeur Muirhead, le professeur Gizycki, le Dr. Coit et Mr. William M. Salter.

Pour les détails sur *The Union of Ethical Societies*, sa constitution et ses publications, s'adresser à Miss F. Winterbottom (secrétaire), 49, Buckingham street, Strand, London, W. C.

PEUT-ON ENSEIGNER LA MORALE ?

Par le Docteur FR. W. FÖRSTER, de Zurich,
Secrétaire international de « l'Association Éthique ».

Depuis que le gouvernement français a, le premier, introduit un enseignement moral indépendant, les dangers de la pédagogie religieuse dans tous les pays civilisés sont devenus de plus en plus apparents. L'idée de l'autorité pâlit, et il est urgent de relier désormais du dedans à la communauté l'individu, qui n'entend plus obéir à l'obligation extérieure, et de substituer à l'antique Autorité la libre Raison et la sympathie purement humaine. Mais alors se pose un problème de pédagogie : Est-il possible d'enseigner directement la morale ? Peut-on agir sur le caractère par le moyen de l'intelligence ? N'exercera-t-on pas qu'une influence superficielle et passagère ?

Ce sont des doutes qu'il faut considérer comme très graves. Car des hommes profonds et expérimentés ont déclaré que « c'est la vie qui fait l'éducation, et non l'école ». Aristote pensait que la vertu ne s'enseigne pas.

Je crois que les représentants de cette opinion ont raison, dans la mesure, du moins, où il s'agit de transmettre les devoirs abstraits. Mais ils ont tort, s'ils s'imaginent qu'il n'y a pas d'autre méthode pour amener la jeunesse, par un développement et par des stimulants intellectuels, à une attitude morale à l'égard de la vie. Ils ont tort aussi, s'ils s'imaginent que la vie éduque l'homme réellement et infailliblement, même sans direction intellectuelle. S'il en était ainsi, notre éducation à tous serait faite. Car enfin, nous vivons tous. Or nous voyons qu'en réalité la minorité seule est formée par la vie — cela tient simplement à ce que la plupart n'ont pas appris à tirer le juste profit de leurs expériences. Sans connaître leur propre personne, ni l'âme de leur prochain, ils sont là, désespérés à chaque coup du sort, ils ne savent point tirer parti de ce qui les gêne, ils apprécient faussement les motifs des actions d'autrui, ne reconnaissent pas leurs propres insanités, et s'aigrissent d'année en année. La voilà donc l'éducation par la vie !

Au contraire, le véritable enseignement moral doit avoir pour tâche de développer chez le jeune homme cette faculté d'observer la vie et l'âme humaine, sans laquelle la vie ne peut former personne. L'enseignement moral ne doit donc pas être une doctrine abstraite des devoirs ; mais il doit familiariser l'adolescent avec la *réalité* de la vie, d'où l'on abstrait les prescriptions du devoir. Il doit guider l'élève pas à pas ; l'amener à se

placer dans l'âme de son prochain, et à imaginer la complexité des relations humaines. Il ne doit pas lui éviter l'école de la vie, mais bien plutôt le mettre en contact avec la vie, le débarrasser de sa cécité, lui ouvrir les yeux pour les réalités vécues. Une semblable interprétation agira sur ses sentiments de sympathie, sur ses instincts sociaux, sur sa force de volonté, et le conduira naturellement à reconnaître les devoirs. On atteint l'effet contraire, quand on *commence* par exposer les devoirs, en n'ayant recours à la vie que comme à une illustration.

On ne peut trop reconnaître le mérite des pédagogues français; sur ce domaine, ils ont été les pionniers du progrès. Mais il faut avouer pourtant que les manuels français commettent presque tous l'erreur de commencer par l'abstraction morale, au lieu d'enseigner à l'enfant à *voir* le concret. Lisez, par exemple, les livres excellents de Boyer, Mabilleau, Marion, etc. Au début, on parle des devoirs envers les parents. Mais ces parents sont des abstractions. Le père est toujours l'homme vigoureux et travailleur, et la mère est la ménagère affectueuse. On ne peut pas ne pas les aimer. Cela va de soi, et on n'a pas besoin de l'imprimer. Mais cet amour peut parfois devenir pénible, lorsqu'on n'est pas en présence des conditions abstraites d'où part le manuel. Le père peut être en prison; il peut rentrer chez lui ivre; il peut être paresseux, brutal; battre sa femme, et traiter rude-

ment ses enfants; la mère peut détruire la paix domestique par son humeur irritable et querelleuse, ou par sa négligence. Un enfant que l'on élève et que l'on instruit selon les préceptes abstraits de ces manuels sera tout désarmé dans ce cas. Comment s'y prendre? Quelle doit être son attitude? Que l'on permette à l'auteur de répondre par un exemple. Aux cours de morale, qu'il a faits à Zurich au nom de la *Schweizerische Gesellschaft für ethische Cultur*, il a posé aux enfants cette question : Faut-il encore honorer et aimer son père, quand il est en prison? Une petite fille de la classe ouvrière répondit : « Oui, nous savons ce qu'il a de bon, et si nous l'abandonnons, le voilà incorrigible ». Les enfants comprennent par là combien il est faux de distinguer abstraitement les hommes en bons et méchants; que même dans l'homme le plus égaré il y a toujours un germe de bien; que les hommes bien souvent désertent le droit chemin par suite de nécessités extérieures, par suite d'une mauvaise éducation ou de dispositions malades, et qu'ils sont difficiles à sauver, parce que personne ne veut plus croire à ce qui reste en eux de bon. Or si, dans cet état, leurs propres enfants ne les aident pas de leur confiance et de leur sympathie, d'où leur viendra le secours? On y parle aussi du cas où le père aime à boire. Peut-on encore le respecter et l'aimer? Là encore, on fit remarquer aux enfants qu'il ne faut pas condamner sans réflexion, mais se demander toujours quelles causes

internes ou externes poussent un homme à boire. Et les enfants, qui en somme savent le mieux à quoi s'en tenir sur la vie de leur père, doivent les premiers le respecter dans son malheur, et ne pas retarder par leur mépris son retour à la possession de soi-même. Ce n'est pas difficile d'aimer ses parents, quand on est entouré de tendresse et ne voit que de nobles exemples. Notre affection est-elle vigoureuse? Cela ne se reconnaît que dans les moments difficiles, etc. Par ces exemples on veut montrer combien une doctrine purement abstraite des devoirs apporte peu de secours moral réel aux enfants; et combien peu le simple précepte : « Vous devez aimer » se maintient ferme en face des multiples vicissitudes de la vie concrète. Il ne s'agit pas de décréter la noblesse d'âme dans une situation donnée, ou de la recommander par un conseil bienveillant, mais d'approfondir psychologiquement cette situation, d'intéresser l'enfant aux besoins de son prochain et de le rendre capable, en affinant sa sympathie, de secours efficaces.

Les auteurs et les professeurs procèdent aussi mal dans les questions morales, en commençant toujours par l'apostrophe « Tu dois », et en poussant au premier plan le mot « Devoir ». Par là, ils rebutent l'enfant dès l'abord. En général l'obéissance n'est pour l'enfant qu'une phase de la vie, qu'il voudrait bientôt dépasser, et tout ce qui lui est imposé sous la forme du devoir, ne pénètre pas profondément en lui; il l'accepte, pour ainsi

dire, provisoirement. Au lieu de prescrire, laissez les relations concrètes de la vie s'incarner et se colorer dans l'âme de l'enfant; alors, de lui-même, il se mettra en règle avec elles. Par exemple, je ne dirais jamais : « Vous devez honorer l'ouvrier et le traiter humainement »; mais je montrerais à l'enfant comment tout ce qui pare et soutient la vie est fait par des hommes dans des ateliers poussiéreux; comment ces hommes sont encore malheureusement presque entièrement exclus de la jouissance des biens de la civilisation, et vivent d'autant plus misérables que leur travail comporte plus de renoncement. Que l'on raconte par exemple à l'enfant combien d'hommes doivent unir leur travail pour qu'il ait le matin son déjeuner sur la table, et qu'on lui dise, non pas que c'est le petit Jésus qui lui envoie ses présents de Noël, mais bien des hommes usés de labeur. Si l'on développe ainsi la sympathie et la conscience de la solidarité sociale, on n'a plus guère besoin du « Tu dois ». L'enfant dira simplement : Je ne peux pas faire autrement; je le veux; il le faut! Et par là on a justement donné à la moralité dans le cœur de l'enfant un principe interne inébranlable, indépendant de toute « sanction ».

Dans les manuels déjà cités on parle, entre autres choses, des rapports avec les domestiques; et à ce propos bien des paroles bonnes et humaines sont prononcées; mais la méthode y est cette fois encore abstraite, au lieu d'être psychologique et concrète. Il ne faudrait absolu-

ment pas commencer par les devoirs, mais d'abord chercher à orienter l'enfant dans l'âme du domestique; lui montrer quels dangers courent les caractères dans le service personnel; dangers pour celui qui sert et pour celui qui est servi; quels renoncements exige tout le métier, et pourquoi des hommes aux sentiments élevés s'y résolvent avec tant de peine; avec quel tact et quelle délicatesse on peut faciliter aux domestiques leur service. Alors l'enfant demandera de lui-même : « Que puis-je faire pour aider chez nous les domestiques à supporter leur métier? » L'enfant se trouvera précisément dans les « dispositions » sociales générales, si bien que toute prescription particulière est superflue. La science devient conscience. Rien n'est plus important que de donner à l'enfant dans le domaine de la morale le sentiment de l'activité personnelle et de l'initiative; de lui laisser deviner que là encore il y a des « découvertes » à faire. L'auteur a parlé dans ses cours des grands pionniers de la civilisation en différents domaines, et pensant ensuite au domaine moral, il a montré, par quelques petits exemples, comment même les enfants peuvent encore y trouver du nouveau. « N'allez pas croire que l'affection soit un pays où tout est déjà découvert et dont vous n'avez à apprendre que ce que d'autres ont longtemps trouvé avant vous. Tout au contraire, c'est encore un pays immense et infini inexploré, dont l'extrême lisière est seule habitée, pendant qu'à l'intérieur tout y est

encore obscur et sauvage. Chacun de vous peut y découvrir encore un monde nouveau et il ne lui faut pas pour cela faire la guerre; il n'a pas besoin de verser le sang; il lui suffit d'une petite âme réfléchie. »

Dans les essais antérieurs d'un enseignement moral, on a accordé une place assez étendue aux recueils d'anecdotes; il en est de même dans la littérature qui s'y rapporte. Qu'on se rappelle les considérations de Smiles sur la franchise, le courage, la possession de soi, etc. On a aussi tenu grand compte des biographies de personnalités importantes. Je crois que la valeur éducatrice de ces procédés a été très exagérée. La fréquentation directe d'une personnalité importante, par la lecture des sources, est naturellement propre à former, — mais les louanges tendancieuses de la plupart des biographies n'ont pas l'effet qu'on pense ordinairement. Et c'est simplement parce qu'on a affaire à des hommes extraordinaires, et la plupart du temps, aussi, à des circonstances extraordinaires. Prenons, par exemple, le chapitre « Possession de soi ». On raconte généralement bien des choses à imiter sur la volonté de fer d'hommes considérables. Cela amuse les enfants, mais ne leur est d'aucun secours pour leur propre vie quotidienne. Il est bien plus important de traiter les questions suivantes : Qu'est-ce qui peut nous aider à nous maîtriser nous-mêmes? Quand tombons-nous en danger de n'être plus maîtres de nous? Comment et par quelles pensées pouvons-nous prévenir ce danger?

Comment pouvons-nous faciliter à autrui la maîtrise de soi? Comment s'y prendre avec les nerveux, les colériques, gens impressionnables? Tout ce que l'on dit dans ce sens aux enfants a infailliblement une influence morale, parce que ce n'est pas abstrait, mais que cela aide à comprendre la vie elle-même et à apprécier les forces de la nature humaine. Il faut toujours avoir présent à l'esprit que la plus grande part de la méchanceté des gens ne vient pas d'une perversité consciente, mais de l'absence de réflexion et de l'ignorance de la nature humaine. Par suite, l'éducation morale doit essayer avant tout de rendre l'enfant clairvoyant et prudent. Que les enfants, par exemple, trouvent eux-mêmes la manière de s'occuper des malades, d'être bienfaisants et d'exprimer leurs sentiments par la délicatesse et la courtoisie. Tout cela aiguise les instincts moraux et le « tact » moral.

Si je prétends que l'enseignement moral doit entrer en communication avec la vie concrète, je veux dire aussi que l'on doit mettre les intérêts moraux de l'enfant plus en contact avec tous ses autres intérêts. Si l'on parle par exemple de la possession de soi, on lui racontera les découvertes et les inventions; on lui décrira la grande victoire de l'homme sur les forces naturelles; comment il enchaîne les éléments, qui l'ont jadis menacé dans son existence; comme quoi c'est le devoir de la nouvelle génération, de dompter aussi les éléments sauvages de la nature humaine, et de les soumettre à la civilisation.

Dans les rangs supérieurs, on sent déjà introduire dans l'enseignement des considérations sociologiques. M. le Professeur Dewey (Université de Chicago) propose de traiter avec des enfants d'un âge plus avancé des problèmes de philanthropie, dans le but d'approfondir leur vision de la réalité. On prendra, par exemple, une demande quelconque de secours, et on ne demandera pas aux enfants des pensées morales à bon marché, mais on leur dira : Comment faut-il aider ? A quelles questions répondre, pour s'orienter dans l'existence de celui que l'on veut aider ? Comment peut-on donner toute sa valeur à son propre dévouement ? etc. Ce n'est pas ici le lieu d'illustrer davantage tous ces points de vue, et de les établir plus solidement. On voulait seulement prévenir contre les dangers d'un enseignement moral abstrait, et marquer que la morale ne peut être enseignée que dans la mesure où on en fait voir les principes dans la vie morale, et rattache pas à pas l'élève, par une interprétation de la vie même, à la vie supra-individuelle, en faisant descendre et s'incarner en lui la solidarité humaine.

NOTES SUR L'UNION POUR L'ACTION MORALE

Par L. B.

A défaut du Mémoire qu'auraient pu seuls rédiger ceux qui ont été les inspireurs et les collaborateurs de la première heure, voici quelques Notes sur l'*Union pour l'Action morale*, la seule *Société éthique* qui existe en France, à notre connaissance du moins. Elle a groupé autour d'elle un cercle de quinze cents adhérents qui pendant dix ans sont demeurés fidèles à la lecture et à l'esprit de son *Bulletin*; elle a publié un très précieux « catalogue de livres utiles à la conduite de la vie », édité des œuvres d'art, donné des conférences et des réunions familiales qui ont établi entre ses membres des liens solides. Pourtant elle demeure ignorée du grand public. Le caractère original de l'*Union* explique la demi-lumière où elle est restée, et le demi-succès qu'elle a rencontré. Elle n'a pas voulu être une œuvre s'ajoutant à d'autres œuvres, pour le soulagement de misères immédiates; elle s'est bornée sur ce point à stimuler le

zèle de ses adhérents, en leur indiquant le « bien à faire », sous les formes nouvelles que provoque l'accroissement incessant et de la pauvreté matérielle et de la pauvreté morale. Elle n'a pas voulu non plus être au service d'une propagande qui se serait faite sur une formule de ralliement et pour les intérêts d'une secte religieuse ou d'un parti politique. Elle a voulu se fonder sur l'absolu, non une chose, ou un Dieu, ou rien qui se matérialise, mais l'activité vivante de l'esprit. Il y a un devoir qui est avant tous les devoirs : c'est de sentir sa dignité d'être pensant, c'est de découvrir dans la profondeur de sa vie intime la région encore inexplorée où se sont formées ses convictions théoriques et ses obligations pratiques, c'est de faire effort sur soi-même pour tenter à nouveau la justification des unes et des autres, c'est de reconnaître enfin qu'elles ne sont fondées en raison que si elles sont tout à fait indépendantes des contingences qui définissent l'individualité de chacun de nous dans l'espace et dans le temps. Tout homme est un esprit, et l'esprit est la puissance d'engendrer le vrai et le bien qui sont de nature universelle.

La maxime de l'*Union*, c'est donc qu'on n'a rien fait pour la vie morale, tant qu'on n'a pas ramené l'action à sa racine, et compris les principes dans leur source. Le premier aspect de l'*Union* c'est d'être une philosophie, de la forme la plus abstraite et la plus élevée. Seulement à cette philosophie elle a tenté d'appliquer un critérium

d'universalité pratique : la vérité de la pensée se reconnaît à ce signe que la pensée est capable de rayonner naturellement autour d'elle ; sinon l'homme ne s'est pas entièrement compris lui-même, il ne s'est pas détaché complètement de son être visible et de son « moi fini ». Mais il aura atteint le vrai moi et réalisé la vie vraie le jour où, sans effort et sans obstacle, son influence pourra s'exercer sur les autres, les rendre transparents aux principes qu'il a découverts en lui et former ainsi le noyau vivant et agissant de la société future. En d'autres termes, la raison porte en elle l'amour intime et universel, le dévouement intégral et efficace ; tant que nous demeurerons nous-même dans la sphère de la haine et de l'ironie, c'est que nous n'avons pas pris possession de notre propre esprit, que nous avons laissé une barrière entre nous-même et notre vérité.

Ainsi l'*Union* a tenté d'être effectivement la communauté des sages de Spinoza, la « société éthico-civile » de Kant : « Existant sous des lois qui ne s'appuient pas sur la contrainte, elle n'a d'autre but que de combattre le mal intérieur, de faire triompher le bien et le perfectionnement intérieur ». Et c'est vraiment un écho de Spinoza et de Kant qui traversait des déclarations comme celles-ci : « Par raison nous n'entendons pas un principe d'indépendance, d'orgueil, de retour sur soi, mais un principe d'ordre, d'union et de sacrifice. Nous appelons raison le pouvoir de sortir de soi en affirmant une loi

supérieure dont l'homme trouve en lui l'idée, et en dehors le reflet seulement, une loi qu'il ne fait pas, mais qu'il peut comprendre, et tout par elle, à condition de l'accepter, et de s'y soumettre... Nous ne sommes donc pas un rapprochement de bonnes volontés sans doctrine commune. Nous pensons que la communauté d'action suppose celle de pensée, et que l'action peut affermir, consacrer une foi commune, mais non créer cette foi. Nous sommes le commencement d'une société qui n'attend son progrès que de la détermination et de la rigueur de son principe... » (*Simple notes pour un programme d'union et d'action.*)

Nous n'aurions pas complètement défini l'esprit qui a présidé à la formation de l'*Union pour l'Action morale* et qui en a assuré le maintien, si nous ne mettions en regard le reproche perpétuel ou plutôt l'inquiétude perpétuelle de ceux-là même qui à certains moments y ont adhéré avec le plus de ferveur : Ne fait-elle pas descendre le principe de la vie et de la moralité à une profondeur qui le fait inaccessible et insaisissable ? ne va-t-elle pas devenir l'organe d'une certaine école philosophique, et l'union qu'elle réclame sera-t-elle autre chose qu'une adhésion tout intellectuelle à des doctrines de métaphysique ? Il est à l'honneur de l'*Union* d'avoir soulevé cette inquiétude et mérité ce reproche. On ne s'y est pas laissé tenter par la clarté de l'imagination qui est d'avance acquise aux solutions traditionnelles, parce qu'elle est

tout entière produite par les habitudes du langage. Le XIX^e siècle a laissé dans l'ordre de l'exégèse, de la science et de la philosophie un héritage de probité et de sincérité qu'on a accepté sans réserve. On a vu que le centre de la vie morale et de l'union morale était désormais dans l'obligation de briser les cadres des systèmes et des dogmes, de renouveler sans cesse l'effort de libération intérieure pour affirmer la souveraineté de la raison, la puissance illimitée de la méthode, l'infinité du progrès à venir. Seulement, — on l'a compris aussi, — l'*Union* n'aura fait qu'apercevoir et délimiter sa tâche, elle ne l'aura pas accomplie tant qu'elle n'aura pas réussi à rendre claire cette notion essentielle de l'esprit en qui tous les hommes vivent par leur conscience intellectuelle et par leur conscience morale, et qui est pour tant d'hommes l'obscurité même. Quand elle aura fait cela, tout le reste viendra par surcroît : l'union des bonnes volontés et l'efficacité pratique des œuvres. Mais il faut qu'elle fasse cela. Elle le sait, et de là une des caractéristiques de l'*Union* : elle exige beaucoup de ceux qui travaillent pour elle, et elle les laisse mal satisfaits d'eux-mêmes. Dirai-je que c'est par ce sentiment surtout qu'elle leur a été bienfaisante ? Ayant accepté la charge d'entretenir, de réveiller le goût de la vie spirituelle chez des personnes que les nécessités de la vie avaient isolées et quelquefois privées de toute atmosphère morale (chez les instituteurs et les institutrices qui forment la majeure partie des lecteurs du *Bul-*

letin), ils se sont aperçus qu'ils ne pourraient rien donner sans le reconquérir et sans l'approfondir par un incessant effort, que la vérité qu'ils s'efforçaient d'atteindre dans la solitude de leur réflexion devrait perpétuellement être simplifiée et purifiée pour devenir ce qu'il fallait qu'elle fût : le principe de l'union intime entre tous les hommes et pour toujours. Ils ont mieux connu la valeur de la vérité qu'ils recherchent et qu'ils aiment, s'ils ont mieux mesuré la distance qui les sépare de leur but.

J'ajouterai enfin qu'ils ont beaucoup appris : l'expérience morale que l'*Union* a poursuivie depuis 1892 serait à elle seule une enquête des plus curieuses et des plus significatives sur l'état des esprits en France. Elle fut fondée sous l'inspiration du philosophe Jules Lagneau, qui mourut prématurément, avec la collaboration principale et qui lui est demeurée acquise de MM. Paul Desjardins, Léon Letellier, Charles Wagner; elle avait trouvé, dans des milieux bien différents, des concours dont elle n'avait pas le droit de suspecter le désintéressement, mais qui avaient inspiré à certains esprits des doutes sur l'homogénéité de l'œuvre. Sous prétexte de n'exclure aucune bonne volonté, allait-elle simplement être une juxtaposition de doctrines incompatibles? ou allait-elle concilier et apaiser les divergences par la grâce d'une lumière supérieure? De là une controverse théorique qui représente la vie de l'*Union* dans la période qui suivit l'enthousiasme des débuts : elle paraissait close par la magistrale conférence

donnée par M. Séailles le 15 avril 1897 sur les *Affirmations de la Conscience moderne*, lorsque la crise se rouvrit, et définitive cette fois, sur le terrain de la pratique. L'*Union* s'était donné pour tâche de créer « progressivement, naturellement, une société intérieure fondée sur l'amour, la paix et la justice vraies au sein de la société extérieure, fondée sur l'intérêt, la concurrence et la justice légale ». Mais le fondement matériel manquait; il n'y avait même pas en France de « société extérieure »; sur la plus grossière question de justice légale la nation se divise, et presque tous ceux qui des milieux de conservation politique ou religieuse étaient venus à l'*Union* se séparent brusquement d'elle. Les valeurs morales se renversent; les hommes et les idées se classent à nouveau. L'*Union* avait reçu les encouragements du cardinal Rampolla et la sympathie de M. Cavaignac; voici que dans une occasion solennelle, avec l'adhésion très nette du ministre de la guerre, celui que l'Église catholique considérait comme le plus « avancé » et le plus « libéral » de ses enfants, un doux et un mystique, le Père Didon, faisait de l'inquisition et du massacre un devoir de conscience et un devoir envers Dieu. Voici par contre un Zola, qui semblait opposé par toutes ses théories explicites à l'esprit de l'*Union*, et qui est tout d'un coup porté à la hauteur où l'histoire met ceux qui ont volontairement souffert la persécution pour avoir dit la vérité. Certes l'*Union* ne se fait pas un mérite d'avoir été fidèle

à elle-même : le contraste était trop manifeste entre le matérialisme de droite qui se découvrait avec une sorte de brutalité, et la somme des dévouements et des sacrifices que les masses populaires apportaient à la chose publique sans calcul et sans arrière-pensée, simplement pour retenir en France un germe de raison et un commencement de justice. Mais du moins l'*Union* a su lire dans des événements qui étaient la condamnation de certaines personnes et de certaines illusions la confirmation de ses propres principes; elle a mieux connu ces principes, comprenant à quels hommes ils s'appliquaient et convenaient effectivement. Elle les a rappelés et elle les a mis en lumière dans la fièvre d'activité qui entraînait les consciences les plus généreuses; elle voudrait à l'heure actuelle en faire un centre de ralliement et d'équilibre dans l'ébranlement général de l'esprit public. Pendant ces derniers mois le souci de ceux qui travaillent à la prospérité de l'*Union* est le retour sinon à l'œuvre des premières années, du moins au programme que traçait Jules Lagneau dans les *Simple notes* que nous citons; et c'est pourquoi les vicissitudes de son histoire extérieure sont en définitive subordonnées à l'unité de la conception philosophique qui l'a fait vivre.

L'UNIVERSITÉ POPULAIRE EN FRANCE

Par D. HALÉVY.

L'Université Populaire est un organisme nouveau dans la vie intellectuelle et morale de la France; inventée en 1898, elle a immédiatement servi de prototype à un grand nombre d'institutions créées dans les pays latins, et elle vaut, à ces divers titres, une mention.

Nous ne ferons pas ici l'historique du mouvement des *Universités Populaires*; nous n'examinerons pas les développements économiques et moraux dont elles paraissent susceptibles; nous l'étudierons surtout comme un instrument intellectuel, nous chercherons sa raison d'être et sa mission.

Des critiques nombreux ont fait aux fondateurs des *Universités Populaires* cette objection qu'ils procédaient d'une manière vicieuse en instituant des cours supérieurs pour un public dénué de toute instruction secondaire; que nécessairement ils échoueraient.

Cette objection est superficielle malgré son air d'évi-

dence. S'il est vrai qu'il n'existe pas un enseignement secondaire distribué par l'administration, du moins il existe, et en abondance, des journaux et des livres, instruments de travail grossiers ou difficiles où les jeunes hommes abandonnés à eux-mêmes cherchent confusément une nourriture intellectuelle adaptée à leurs curiosités. Les conditions de la vie moderne sont telles qu'ils ébauchent ainsi leurs études secondaires et intellectuelles, si péniblement et si mal qu'ils ne peuvent échapper à l'une de ces alternatives : ils se découragent, c'est le plus ordinaire; ou bien ils sacrifient à une formule et, concentrant sur elle une volonté énergique, ils deviennent des fanatiques. Dans le premier cas, leur force est perdue; dans le deuxième, elle s'altère et s'égare. Assurément les individus sont là, mal instruits, instruits pourtant et désireux de progresser. Ce n'est pas à un public illusoire que les *Universités Populaires* s'adressent.

Elles furent suscitées, non par un caprice de philanthrope, mais par un appel venu du monde ouvrier. En 1898, M. Deherme, employé de coopérative, ouvrit une petite salle dans le quartier Saint-Antoine et convoqua hardiment des conférenciers. Il les invitait moins à professer qu'à causer. Les auditeurs ne craignaient pas d'exprimer leurs remarques, leurs objections, et chaque soirée était terminée par une vive conversation. La nouveauté fut appréciée et le mouvement se propagea. Gran-

dement servi, quoique non pas entièrement déterminé par les agitations politiques de cette époque, il s'étendit à toute la France. Il existe aujourd'hui plus de quarante Universités dans la région parisienne et il n'est guère de ville importante en province qui n'ait la sienne. Une Fédération prospère existe à Paris. D'autres s'ébauchent en province.

Presque partout des « primaires » (nous désignons sous ce nom les ouvriers ou employés qui n'ont reçu que l'enseignement primaire) ont promu la nouvelle œuvre. Partout les comités sont composés de « primaires » et de « secondaires » (professeurs, philanthropes, etc., etc.). Les deux éléments collaborent. Il se produit généralement une division du travail que les statuts, en certains cas, codifient : les « primaires » s'occupent de l'administration économique et les « secondaires » de l'administration intellectuelle, du choix des conférences.

L'*Université Populaire* n'est donc pas une institution arbitraire. Elle a ses raisons, sa nécessité d'être. Elle s'ordonne partout d'une manière semblable, naturelle et comme spontanée.

*
* *

Cela ne revient pas à dire que l'*Université Populaire* fonctionne sans difficulté. Elle a pour office de distribuer une culture supérieure à des esprits non pas

dépourvus de préparation, mais impatients et mal préparés : peut-être le cas est-il plus difficile.

Des maîtres généralement entraînés aux méthodes scientifiques, habitués à la patience, portés à la recherche plutôt qu'à l'affirmation, se heurtent à des auditeurs avides qui veulent, qui exigent avec une ardeur presque désespérée, dans leurs récents « Instituts populaires », des résultats définitifs applicables à l'ensemble des choses. L'unité est un besoin de l'esprit qui imprime sa marque avec une force égale aux théogonies primitives et à ces métaphysiques populaires d'aujourd'hui dont la forme la meilleure a été donnée par Büchner dans son livre intitulé *Force et Matière*, un des plus lus, un des plus agissants qui aient été publiés au XIX^e siècle. C'est une synthèse matérialiste que viennent couronner d'une manière bizarre deux idées hétérogènes au système et dans une certaine mesure hétérogènes entre elles, l'idée antique de justice et l'idée chrétienne d'égalité. La foi de ses adhérents prête à cette mixture une vigoureuse cohésion : il semble qu'il y ait un écart de trente siècles entre les conférenciers et leurs auditeurs.

Pourtant un lien unit les uns aux autres : c'est l'amour de la science. Incomprise, ignorée, elle est respectée et ceux-là même qui la méconnaissent si profondément parleraient avec moins d'intransigeance s'ils ne se persuadaient qu'ils parlent en son nom.

Il faut donc enseigner, non pas telle ou telle science, mais la science. Le tort fréquent des ouvriers autodidactes est d'identifier la science avec tels ou tels résultats, qui généralement sont des hypothèses destinées à faire place demain à d'autres hypothèses. Il faut leur enseigner que l'essentiel de la science n'est pas tel résultat, mais une *méthode*. Enseigner la méthode; accoutumer les esprits à garder en face de tous les problèmes l'attitude patiente du savant; montrer que l'unité, si elle doit un jour, comme il est possible, couronner nos recherches scientifiques, ne peut, à coup sûr, en marquer les débuts; que l'unité n'existe aujourd'hui et ne peut exister que dans la méthode : à cela revient la tâche intellectuelle des *Universités Populaires*.

Cette tâche, savent-elles s'en acquitter? On leur reproche précisément le désordre de leurs cours, la qualité parfois bizarre de leurs conférenciers, bref, leur mauvaise méthode.

Cette critique, observons-le d'abord, ne s'applique pas aux *Universités Populaires* provinciales qui sont les moins connues et peut-être les plus importantes. Certaines d'entre elles, celle d'Amiens, associée à la Bourse du travail, par exemple, ou celle de Besançon, peuvent être citées comme des modèles, mais la critique s'applique dans une certaine mesure aux *Universités Populaires* parisiennes. Leur bon fonctionnement est gêné par la vie agitée et dispersée de la capitale, par

la longueur des distances. Tel professeur donnera une soirée à telle *Université Populaire*; mais il ne pourra s'astreindre à y retourner chaque semaine. Dès lors il est difficile de composer de bons programmes, d'établir un contact vraiment éducateur entre un public ouvrier et un maître.

Et pourtant, à Paris même, l'action exercée en cinq ans est sensible. Les groupes de sectaires qui existaient auparavant ont vu leur influence diminuée; souvent ils ont été dissous et absorbés par les *Universités Populaires*. Les discussions sont devenues variées, nourries de faits, polies. Des publics doués d'habitudes d'esprit entièrement nouvelles ont été formés de tous côtés. Des chorals ont été constitués. Les programmes de Fêtes familiales, autrefois très vulgaires, ont été relevés. L'influence a pénétré dans les coopératives de consommations, dont plusieurs ont organisé des conférences, des réunions littéraires (*La Ménagère, l'Avenir de Plaisance*). Enfin les groupements catholiques, poussés par une heureuse émulation, ont eux-mêmes des conférences scientifiques, historiques, etc.

Il est permis d'affirmer que, grâce aux *Universités Populaires*, les pays latins ont été dotés depuis cinq années d'un instrument de culture original et dès aujourd'hui notable.

TABLE DES MATIÈRES

MORALE GÉNÉRALE

K. BIRCH REICHENWALD AARS. — La responsabilité morale.	1-6
BELOT (G.). — La véracité.	7-49
BLONDEL (M.). — Principe élémentaire d'une logique de la vie morale.	51-85
BOUGLÉ (C.). — Sociologie en action sociale.	87-104
BUISSON (F.). — L'idée de sanction en morale.	105-113
CANTECOR (G.). — Le juste salaire.	115-143
CARUS (Dr). — La religion de la science	145-164
GROPPALI (A.). — La sociologie considérée comme science philosophique	165-180
PARODI (D.). — La loi du progrès universel.	181-214
RAUH (F.). — Notes sur l'idée de justice	215-230
REMACLE (G.). — Du rapport de la morale chrétienne à la conscience contemporaine	231-307
RUSSELL (M ^{rs} A.). — L'éducation des femmes.	309-317
SIMMEL (G.). — De la religion au point de vue de la théo- rie de la connaissance.	319-337

LA PHILOSOPHIE DE LA PAIX

RUYSSEN (T.). — De la méthode dans la philosophie de la paix.	339-360
MOCH (G.). — L'arbitrage universel.	361-376

LES SOCIÉTÉS D'ENSEIGNEMENT POPULAIRE

BARGY (M.). — Les Sociétés de culture morale en Amérique.	377-394
STANTON COIT (Dr). — Le mouvement éthique en Angleterre.	395-402
FÖRSTER (W.). — Peut-on enseigner la morale?	403-412
L. B. — Notes sur l'Union pour l'action morale.	413-420
HALÉVY (D.). — L'Université Populaire en France.	421-426

BIBLIOTHÈQUE DU CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

II

Morale générale

La Philosophie de la Paix

Les Sociétés d'Enseignement Populaire



PARIS

Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, 5





PHILOSOPHIE — PÉDAGOGIE

La Nouvelle Monadologie : La Monade; la Composition des Monades; l'Organisation; l'Esprit; la Passion; la Volonté; les Sociétés; la Justice, par CH. RENOUYER, membre de l'Institut, et L. PRAT. In-8° de 516 pages, broché..... 12 »

Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques (Prix Estrade-Deleves).

Les Affirmations de la Conscience moderne, par GABRIEL SÉAULLES. In-18 Jésus, broché..... 3 50

Solidarité, par LÉON BOURGEOIS (Nouvelle édition augmentée de plusieurs appendices). In-18 Jésus, broché..... 3 »

La Volonté de Vivre, par VICTOR CHARBONNEL. In-18 Jésus, broché..... 3 50

Pages éparses, par LOUIS LIARD. In-18 Jésus, broché..... 3 »

La Conscience nationale, par HENRI BERENGHI. In-18 Jésus, broché..... 3 50

Peut-on refaire l'Unité morale de la France ? par HENRI BERR. In-18 Jésus, broché..... 2 »

Vie et Science, Lettres d'un vieux Philosophe strasbourgeois et d'un Étudiant parisien, par HENRI BERR. In-18, broché... 2 50

Le Conflit, Entretiens philosophiques, par FÉLIX LE DANTEC. In-18 Jésus, br. 3 50

La Doctrine politique de la Démocratie, par HENRI MICHEL. In-16, broché..... 1 »

Littérature et Conférences populaires, par PAUL CROUZET. In-16, br. 1 »

Les Études classiques et la Démocratie, par ALFRED FOUILLEE. In-18 Jésus, broché..... 3 »

L'Enseignement secondaire et la Démocratie, par FRANCISQUE VIAL. In-18 Jésus, broché..... 3 50

Ouvrage couronné par l'Académie française (Prix Bordin).

L'Université et la Société moderne, par GUSTAVE LANSON. In-18, br. 1 50

La Réforme de l'Enseignement par la Philosophie, par ALFRED FOUILLEE, de l'Institut. In-18 Jésus, broché. 3 »

L'Éducation et la Société en Angleterre, par MAX LECLERC :

I. **L'Éducation des Classes moyennes et dirigeantes.** In-18 Jésus, br.... 4 »

II. **Les Professions et la Société.** In-18 Jésus, broché..... 4 »

Couronné par l'Académie française (Prix Marcellin-Guérin).

Pour la Pédagogie, par GEORGES DUMESNIL. In-18 Jésus, broché..... 3 50

Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques (Prix du Dr de Jossé).

L'Éducation dans l'Université, par HENRI MARION. In-18, broché..... 4 »

Aux Jeunes Gens. Quelques conseils de morale pratique, par P. MALAPERT. In-18 Jésus, broché..... 2 »

Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques (Prix Joseph Audiffren).

Psychologie de la Femme, par HENRI MARION. In-18, broché..... 3 50

L'Éducation des Jeunes Filles, par HENRI MARION. In-18, broché..... 3 50

De l'Éducation moderne des Jeunes Filles, par M. DEGARD. In-10, broché..... 1 »

Journal d'une Institutrice, par LÉON DERMES. In-18 Jésus, broché..... 3 50

Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques (Prix Joseph Audiffren).

Le Corps et l'Âme de l'Enfant, par le D^r MAURICE DE FLEURY. In-18 Jésus, broché, 3 50; relié toile..... 4 50

Esquisse d'un Enseignement basé sur la Psychologie de l'Enfant, par PAUL LACOMBE. In-18, broché..... 3 »

La Préparation professionnelle à l'Enseignement secondaire à l'Étranger et en France, par M. DUGARD. In-18 Jésus, broché..... 3 50

De la Formation des Maîtres de l'Enseignement secondaire à l'Étranger et en France, par M. DUGARD. In-18 Jésus, broché..... 3 »



THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
GRADUATE LIBRARY

DATE DUE

~~INTERLIBRARY LOAN~~

IND 111 01 - MIV.
APR 27 1904



**DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD**

